

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

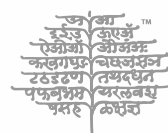


वर्ष १६ वे] फेब्रुवारी १९६३ [अंक ५

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष सोळावे | अंक पांचवा | फेब्रुवारी १९६३



संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत—प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, 'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर, १८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २, फोन नं. २३५५४

[मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे. का. सं.]


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

सार-संकलन

सोविएट रशिया वि. चीन (?)

सोविएट रशिया व चीन यांच्यातील मतभेद वाढत असल्याच्या बातम्या गेले काही दिवस येत आहेत. भारताच्या दृष्टीने या मतभेदांना विशेष महत्त्व देणे शहाणपणाचे नाही हे उघड आहे. तरी देखील या मतभेदांचे स्वरूप व मर्यादा समजून घेण्याचा प्रयत्न करणे अत्यावश्यक आहे. पेकिंगच्या "पीपल्स् डेली" तील अग्रलेख (३१ डिसेंबर १९६२) व मॉस्कोच्या "प्रवदा"ने त्याला दिलेले उत्तर (७ जानेवारी १९६३) यातील महत्त्वाचा भाग येथे देत आहोत.

पीपल्स् डेली म्हणतो : "चिनी कम्युनिस्ट पक्ष व त्याचे टीकाकार यांच्यातील खरे मतभेद तीन महत्त्वाच्या मुद्यांवर आहेत. **एक :** आधुनिक युद्धाचे उगमस्थान साम्राज्यशाही हेच होय असे चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे मत आहे. खरी युद्धप्रवण व आक्रमक शक्ति अमेरिकन साम्राज्यशाही ही आहे. जगातील सर्व जनतेचा हाच दुष्ट शत्रू होय. साम्राज्यशाहीच्या युद्धखोर व आक्रमक धोरणाचे खरे स्वरूप स्पष्ट करून त्यावर सतत कडाक्याचे हल्ले चढवणे ही शांततारक्षणाची खरी गरज आहे. त्याबरोबरच जगातील सर्व जनतेला सावधगिरीचा इषाराही देत राहिले पाहिजे.

असे केल्याने तिसरे महायुद्ध टाळण्याचा संभव आम्ही नाकारतो असा निंद्य आरोप आमचे टीकाकार आमच्यावर करतात. वास्तविक त्यांना साम्राज्यशाहीच्या धोरणांवर हल्ला करणे पसंत नाही. साम्राज्यशाहीचे स्वरूप बदललेले नाही असे ते म्हणतात खरे; पण प्रत्यक्षात अनेक प्रकारे तिचे स्वरूप चांगले असल्याचे दर्शवण्याचे व जनतेत तिच्याविषयी अनेक भ्रम निर्माण करण्याचे त्यांचे प्रयत्न सुरू आहेत.

दोन : जागतिक साम्राज्यशाही व तिचे नेतृत्व करणारी अमेरिका यांच्याविरुद्ध सतत निश्चयपूर्वक लढा देणे, समाजवादी गटाचे सामर्थ्य वाढविणे आणि आशिया, आफ्रिका व लॅटिन अमेरिका यातील राष्ट्रीय व लोकशाही आंदोलन मजबूत करणे, जनतेचे क्रांतिकारक लढे व शांततारक्षणाचे प्रयत्न सामर्थ्यवान करणे हाच जागतिक शांततारक्षणाचा मार्ग होय असे चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे मत आहे.

जागतिक शांततेसाठी लोकांचे सामर्थ्य व त्यांचे लढे यांवरच अवलंबून राहिले पाहिजे. शांततारक्षणासाठी लढत असताना साम्राज्यवाद्यांशी काही वेळा बोलणी, समझोता वा करार इ० करावे लागतील हे खरे; परंतु केवळ बोलणी वा चर्चा यातून जागतिक शांतता कधीही कायम होऊ शकणार नाही. साम्राज्यशाहीबद्दल कधीही आशा बाळगता कामा नये; जनतेच्या लढ्याकडे कधीही दुर्लक्ष करता कामा नये. या आमच्या दृष्टिकोणाबद्दल आमचे टीकाकार म्हणतात की तिसरे महायुद्ध टाळता येईल या कल्पनेवरील श्रद्धेचा अभाव त्यात दिसून येतो. खरे म्हणजे लोकांचे लढे व सामर्थ्य यावरच त्यांचा विश्वास नाही. व असा विश्वास दाखवून युद्ध टाळता येईल असे त्यांना वाटत नाही. उलट, साम्राज्यशाहीच्या 'विवेकशीलते'वर, 'आश्वासनां'वर, 'सद्धेतू'वर विश्वास ठेवावा, आणि जागतिक शांततेसाठी उभयपक्षी देवाणघेवाण, समझोता वा शहाणपणाचे तह किंवा करारमदार यासाठी तयार राहावे असे त्यांचे म्हणणे आहे.

तीन : जागतिक शांततेचा लढा हा निरनिराळ्या राष्ट्रातील राष्ट्रीय विमोचनाच्या चळवळींपासून आणि जनतेच्या क्रांतिकारक लढ्यांपासून अविभाज्य आहे; हे दोन्ही लढे परस्परावलंबी असून परस्परांना पोषक आहेत असे चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे मत आहे. यामुळे जनतेचे लढे अधिक तीव्र होण्याने जागतिक शांततेची शक्यता सुधारते. समाजवादी राष्ट्रे, जगातील सर्व कम्युनिस्ट व शांतताप्रेमी जनतेने या लढ्यांना पूर्ण पाठिंबा दिला पाहिजे; जनतेने राष्ट्रीय विमोचनाच्या क्रांतिकारक लढ्यांत आपले सामर्थ्य

एकवटले पाहिजे. आमचे टीकाकार या धोरणाला "युद्धखोरीचे" धोरण म्हणतात व अशाप्रकारे जनतेच्या युद्धांना व लढयांना विरोध करतात.

अण्वस्त्रांचे विध्वंसक सामर्थ्य आम्हास माहीत आहे. आणि म्हणूनच या अस्त्रांवर संपूर्ण बंदी घालण्याच्या कल्पनेचा आम्ही पुरस्कार केला आहे. क्यूबाचा प्रश्न सोडवण्याच्या बाबतीत चीनने अडचणी निर्माण केल्या व अशा प्रकारे सर्व जग अणुयुद्धाच्या खाईत ढकलण्यापर्यंत मजल मारली असा आरोप काहींनी आमच्यावर पुनः पुनः केला आहे. परंतु हा अत्यंत निंद्य व घृणास्पद आरोप होय. आंतरराष्ट्रीय तपासणी (इन्स्पेक्शन) विरुद्ध व आपल्या सार्वभौमत्वाच्या रक्षणार्थ क्यूबातील प्रजा झगडत असताना चीनने तिला पाठिंबा दिला. यात शांततामय सहजीवन नाकारण्याचा वा अणुयुद्ध पेटवण्याचा प्रश्न कसा उद्भवतो ? तर मग चीनने आंतरराष्ट्रीय तपासणीस मान्यता देण्यात यावी यासाठी क्यूबावर दडपण आणावयास हवे होते काय ? तसे केल्याने "शांततामय सहजीवना"चा पुरस्कार केल्यासारखे झाले असते काय ? क्यूबाच्या पांच मागण्यांना पाठिंबा देणारे जेव्हा चीनने दिलेल्या पाठिंब्याची टीका करू लागतात तेव्हा ते आपल्याच भूमिकेचे ढोंगी स्वरूप उघड करीत नाहीत काय ?

साम्राज्यशाहीशी समझोता व्हावा म्हणून एका राष्ट्राच्या सार्वभौमत्वाला मुरड घालण्याचा तो प्रयत्न होता; म्हणून आम्ही त्याला कसून विरोध केला; अजूनही विरोध करतो व यापुढेही करीत राहू. असा समझोता म्हणजे शंभर टक्के शरणागति होय; "म्युनिक"चे ते एक शुद्ध उदाहरण आहे. अशा समझोत्याचा समाजवादी राष्ट्रांच्या शांततामय सहअस्तित्वाशी मुळीच संबंध नाही.

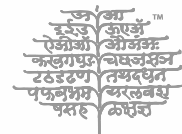
'प्रवदा' लिहितो : "आजच्या काळातील सर्वात महत्वाचा, सर्वाहून जिव्हाळयाचा प्रश्न म्हणजे युद्ध की शांतता हा आहे. प्रत्यक्षातील निवडीचे स्वरूप म्हणजे भिन्न भिन्न सामाजिक व्यवस्था असणाऱ्या राष्ट्रांनी शांततेने राहावयाचे की सर्वनाशक युद्ध पत्करायचे हे होय. याबाचून वेगळा पर्याय आज उपलब्ध नाही.

प्रश्न असा की या परिस्थितीत कम्युनिस्टांनी कोणती भूमिका घ्यायची ? फक्त एकच; व ती म्हणजे शांततामय सहअस्तित्वाची.

समाजवादी राष्ट्रांना युद्धाची आवश्यकता नाही. शांततेच्या परिस्थितीत ते यशस्वीरीतीने आपला विकास करू शकतात; शांततामय आर्थिक स्पर्धेत भांडवलशाहीवर विजय मिळवू शकतात. असे होणे ही अत्यंत मोलाची घटना म्हटली पाहिजे. तिच्या योगाने जनतेला सर्वत्र समाजवादाचा मार्ग हाच एक योग्य मार्ग होय अशी निवड करता येईल. तथापि हॉक्सासारखे अल्बेनियन नेते म्हणतात की समाजवादी राष्ट्रांच्या राष्ट्रीय धोरणाचे 'शांततामय सहजीवन' हे सूत्र असले पाहिजे हे म्हणणे त्यांना मान्य नाही. तर मग ते सूत्र कोणते ? युद्ध ? युद्ध हे सूत्र म्हणून मानल्यास कम्युनिझम व भांडवलशाही यांच्यातील अंतिम यशाच्या प्रश्नाचा उकल करण्याचा हा दृष्टिकोण आणि साम्राज्यवाद्यांच्या साहसी (ॲडव्हेंचरिस्ट) गटांचा दृष्टिकोण यात फरक कोणता ?

फरक इतकाच की समाजवादाशी स्पर्धेत भांडवलशाही टिकाव धरू शकेल असा विश्वास युद्धपिपासु साहसी साम्राज्यवाद्यांना मुळीच वाटत नाही. परंतु निरनिराळया सामाजिक व्यवस्थेखालील राष्ट्रांच्या शांततामय स्पर्धेत समाजवाद यशस्वी होऊ शकेल अशी श्रद्धा या हेकेखोर (समाजवाद्यांच्या) लोकांच्या ठिकाणीही नाही. तथापि अणुयुद्धातूनच अखेरीस कम्युनिझम यशस्वी होऊ शकेल असे कोणता मार्क्सलेनिनवादी म्हणू शकेल ?

आजच्या काळांत शांततामय सहअस्तित्वाच्या कल्पनेचा उघड विरोध करणे साम्राज्यवाद्यांना देखील कठीण झाले आहे. स्वतःला कम्युनिस्ट म्हणवणाऱ्यांना तर ते कितीतरी अधिकच कठीण आहे. म्हणून या अल्बेनियन दुराग्रह्यांना देखील कसे तरी म्हणावेच लागते की शांततामय सहजीवनाला त्यांचा आक्षेप नाही. पण लगेच निरनिराळया सामाजिक व्यवस्था असलेल्या राष्ट्रांचे सहजीवन म्हणजे साम्राज्यशाहीशी समझोता वा हातमिळवणी होय असा कांगावा ते करू लागतात. लढाई व्हायची की नाही हे फक्त साम्राज्यशाही राष्ट्रांचे सेनानीच काय ते ठरवणार व म्हणून साम्राज्यशाही नष्ट करणे हाच आजचा शांततारक्षणाचा मार्ग होय असा यांचा आग्रह.





अनुक्रमणिका

सार-संकलन

जगातील सर्व कम्युनिस्ट पक्षांनी स्वीकारलेल्या निवेदनातील भूमिका अशी की "जगात सर्वत्र समाजवादाचा संपूर्ण विजय होण्यापूर्वी, काही राष्ट्रात भांडवलशाही अस्तित्वात असून देखील, सामाजिक जीवनातून युद्धे नाहीशी करणे खऱ्याखुऱ्या अर्थाने शक्य आहे"; आणि "साम्राज्यवादी आक्रमकांचे युद्ध सुरू करण्याचे प्रयत्न हाणून पाडण्याची वेळ आत्ताच प्रत्यक्षात येऊन ठेपली आहे." या भूमिकेपासून या दुराग्रह्यांचे वर्तन अगदी उघड व स्पष्ट रीतीने ढळलेले व भिन्न आहे.

शांततेसाठी लढायचे म्हणजे आक्रमकांना वेळीच आळा घालायचा, युद्ध टाळायचे, युद्धाचा भडका उडणार नाही याची दक्षता घ्यायची. आधुनिक शस्त्रास्त्रांचे विध्वंसनसामर्थ्य ध्यानात घेता हे प्रयत्न कितीतरी अधिकच आवश्यक ठरतात. या उलट हे दुराग्रही म्हणतात कीं अणुयुद्धाला घाबरण्याचे कारण नाही, साम्राज्यवादी वा प्रतिगामी यांच्याच मताने काय ती आधुनिक शस्त्रास्त्रे भयावह आहेत; अणुबॉंब हा केवळ कागदी वाघ आहे. शांततामय सहजीवनाच्या धोरणविषयक घोषणेतील मध्यवर्ती तत्त्व अशाप्रकारे त्यांनी पूर्णपणे सोडले आहे.

युद्धोत्तर काळात आजच्यापेक्षा अधिक तीव्र स्वरूपाची आणीबाणीची परिस्थिती कधीच निर्माण झाली नव्हती; अणुयुद्धाचा आजच्याइतका धोका कधीच नव्हता, क्यूबात अमेरिकन साम्राज्यशाहीने निर्माण केलेली अरिष्टमय परिस्थिती अभूतपूर्व अशीच होती. अशावेळी हे अल्बेनियम काय करीत होते? क्रांतिवादी क्यूबाच्या रक्षणासाठी व युद्धपिपासूंना आवरण्यासाठी पुढे सरसावलेल्या सोविएट युनियनला त्यांनी पाठिंबा दिला काय? नाही, त्यांनी तसे केले नाही. इतकेच नव्हे तर साम्राज्यशाहीतील कलहप्रवृत्त शक्तींना उत्तेजन देऊन, रशिया व अमेरिका यांच्यात युद्ध पेटवून जगाला लढाईच्या आगीत ढकलण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. आता मात्र हे हेकेखोर ही वस्तुस्थिती नाकारीत आहेत; व त्या ऐवजी शाब्दिक कसरती करणारे हे डावे वाचिवीर सोविएट युनियनने शरणागति पत्करली, दुसरे 'म्युनिक' झाले असा हीन प्रचार करू लागले आहेत. तथापि क्यूबातील पेचप्रसंग ज्याप्रकारे मिटला त्याचा क्षणभर विचार केल्यास या हेकेखोरांच्या म्हणण्यात काडीचेही तथ्य नाही हे सहज लक्षात येईल. राष्ट्राराष्ट्रातील वादग्रस्त प्रश्न युद्धावाचून–शांततेच्या मार्गाने सोडवणे हाच शांततामय सहजीवनाचा प्रत्यक्षात अर्थ आहे. जे लोक शांततामय सहजीवनाला मान्यता देण्याचा आव आणतात व क्यूबात घडलेल्या घटनांची टीका करतात ते वास्तविक त्या तत्त्वाचाच त्याग करीत आहेत हे उघड आहे.

क्यूबातील वाद शांततेने मिटला; पण या टीकाकारांचे म्हणणे असे की आपण साम्राज्यशाहीशी होणाऱ्या करारांवर विश्वास ठेऊ शकत नाही. आता हे जर मान्य करून चालायचे म्हटले तर वादग्रस्त प्रश्न सोडवण्याचा युद्ध हा एकच मार्ग शिल्लक राहील. क्यूबाचे सामर्थ्य कितीतरी वाढले आहे, त्याचे आंतरराष्ट्रीय वजनही वाढत आहे ही गोष्ट सहज दिसून येऊ शकेल. पाश्चात्य गोलार्धातील हा स्वातंत्र्यदीप अधिकच तेजस्वी झाला आहे. हे 'म्युनिक' आहे काय? या लोकांना सामान्य इतिहासही समजत नाही; आपण काय बोलतो हे त्यांचे त्यांना तरी कळते की नाही कोण जाणे?

सोविएट रशिया व चीन यांच्यातील मतभेद अशा प्रकारे उघड झाले आहेत. इटालीत नुकत्याच झालेल्या व पूर्व जर्मनीत सुरू असलेल्या कम्युनिस्ट पक्षांच्या परिषदेवरून हे मतभेद कदाचित काही काळ चिघळतीलही. परंतु त्यामुळे जागतिक कम्युनिझमच्या ऐक्याला आता तडा जाणार आहे अशा खुळ्या आशाळभूतपणाने त्याकडे पाहाणे इष्ट होणार नाही. हे ऐक्य कायम टिकवले पाहिजे याबद्दलची जाणीव दोन्ही बाजूस आहे. व प्रवदाने ऐक्याची घोषणाही केली आहे. पक्षप्रवक्त्यांनी एकत्र येऊन चर्चेने हे मतभेद मिटवावेत या प्रवदाच्या सूचनेला चिनी नेत्यांनी प्रतिसाद दिला आहे. तात्पर्य, एक कुतूहलाचा महत्त्वाचा विषय यापेक्षा या प्रश्नात आज तरी अधिक तथ्य नाही असेच म्हटले पाहिजे.

क्युबा प्रकरणाचा शेवट (?)

"आपणामध्ये झालेल्या क्युबातील अरिष्टाविषयीच्या समझोत्यामुळे संयुक्त राष्ट्रसंघटनेच्या सुरक्षा

मंडळाने क्युबाबाबत अधिक काही करण्याची गरज शिल्लक राहिलेली नाही " अशा अर्थाचे एक संयुक्त पत्र अमेरिका व रशिया यांनी संघटनेचे सरचिटणीस यु थांट याना पाठवले आहे. अमेरिकेचे संयुक्त राष्ट्र-संघटनेतील मुख्य प्रतिनिधी अद्‌लाय स्टिव्हन्सन् व सोविएटचे पहिले उप-परराष्ट्रमंत्री कुझनेत्सॉव्ह यांच्या या पत्रावर सह्या आहेत. अजून शिल्लक असलेल्या वादग्रस्त मुद्याचा पत्रात उल्लेख केला गेलेला नाही. क्युबात पुनः सोविएट द्वारा आक्रमक स्वरूपाची शस्त्रे येणार नाही याकरिता आंतरराष्ट्रीय तपासणीची पूर्ण सवलत असल्यावाचून क्यूबावर आक्रमण न करण्याचे आश्वासन देण्यास अमेरिका तयार नाही. व ही तपासणीची कल्पना क्युबाने मान्य केलेली नाही. मतभेदाचा हा विषय अजून कायम आहे.

यु थांटना लिहिलेल्या स्वतंत्र पत्रात क्युबाचा प्रतिनिधी डॉ. कार्लो लेथुगा म्हणतो की सोविएट-अमेरिकेच्या चर्चेतून क्युबातील शांततेची हमी देता येईल व परिस्थितीतील तणावा कमी होईल असा परिणामकारक करार प्रत्यक्षात होऊ शकलेला नाही. क्युबाला मान्य होण्यासारखे त्यांच्या समझोत्याचे स्वरूप नाही. आवश्यक वाटल्यास हस्तक्षेप करण्याची अमेरिकेची भूमिका अजूनही कायम आहे.

क्युबाच्या लष्करी तयारीविषयी मँचेस्टर गार्डियन साप्ताहिकाने ता. १७ जानेवारीच्या अंकांत लिहिलेले एक स्फुट या दृष्टीने उद्बोधक आहे. ते येथे देत आहोत :

" क्रुश्चेव्हने आपली आक्रमक अस्त्रे क्युबातून परत घेतली खरी. परंतु डॉ. कॅस्ट्रो आता कोणत्याही अर्थाने स्वतःचे संरक्षण करण्यास असमर्थ झाला आहे असा मात्र याचा अर्थ नाही. क्युबाच्या हाती असलेल्या इतर शस्त्रास्त्रांचा अमेरिकन सरकारी माहितीवर आधारलेला अंदाज "शिकागो डेली न्यूज" या पत्राने नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. विमानहल्ल्याचा प्रतिकार करणारी ५०० दूरक्षेपणाची अस्त्रे, १०० मिग विमाने, विमानांवर हल्ला करणाऱ्या ३००० तोफा, ३५० टँक्स् व ७० हेलिकॉप्टर विमाने ही क्युबाजवळ आहेत. गरज पडल्यास अडीच लक्षाइतके सैन्य कॅस्ट्रो केव्हाही उभे करू शकतो. यांतील ७५००० इतके खडे सैन्य असून बाकीचे रिझर्व्ह व होमगार्डस्च्या स्वरूपात आहे दुसऱ्या कोणत्याही लॅटिन अमेरिकन राज्याजवळ इतके सैन्य वा लष्करी सामर्थ्य नाही.

यांत समाधानाची एकच बाब आहे. व ती म्हणजे क्युबाजवळ नाविक दल नाही ही होय. क्युबा हे एक बेट असल्याकारणाने शेजाऱ्यांनी प्रत्यक्ष क्युबात शिरण्याचा प्रयत्न केल्यावाचून त्यांना शेजाऱ्यांशी लढता यावयाचे नाही. (जमेका केवळ १०० मैल अंतरावर आहे. परंतु तरीदेखील नाविक दलावाचून हे अंतर तोडणे कठीणच.) कोणतेही शेजारचे राष्ट्र अशाप्रकारे क्युबात शिरण्याचा प्रयत्न करणे कठीण आहे. अमेरिका व इतरत्र असलेले क्युबातील निर्वासित कदाचित अशी धडपड करतीलही. परंतु त्यांच्याकरिताच बहुधा क्युबाच्या लष्करी सामर्थ्याचा आपला अंदाज अमेरिकेने जाहीर केला असावेसे दिसते.

युरोपीय ऐक्य व द गॉल

अमेरिकेच्या परिस्थितीचा तिसऱ्या वर्षाचा आढावा घेताना अध्यक्ष केनेडी यांनी कम्युनिस्ट जगातील वाढत्या मतभेदांचा एक आशादायक चिन्ह म्हणून उल्लेख केला होता. परंतु फ्रान्सचे अध्यक्ष द गॉल यांच्या अलीकडच्या निवेदनाने याला पाश्चात्यांच्या मतभेदाची महत्त्वाची तळटीप जोडली गेली आहे. माओचा रशियन नेतृत्वाला जितका विरोध आहे तितकाच द गॉलचा अमेरिकन नेतृत्वाला आहे. अटलांटिक महासागराच्या दोन्ही बाजूस असणाऱ्या राष्ट्रांचे ऐक्य हे अमेरिकन परराष्ट्रधोरणाचे एक महत्वाचे उद्दिष्ट आहे; व याबाबतीत द गॉल महत्वाचे अडथळे निर्माण करू शकतो. अर्थात् कम्युनिस्ट जगात चीनचें जितके सामर्थ्य आहे तितके मात्र पाश्चात्य जगात फ्रान्सजवळ नाही. हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. तथापि द गॉलच्या घोषणेमुळे पाश्चात्य राष्ट्रात सतत कटकटी सुरू राहाण्याचा संभव आहे. ब्रिटिश सरकार पुढील प्रश्नही त्या योगाने अधिक कठिण झाला आहे.

युरोपीय सामायिक बाजारपेठेत प्रवेश मिळवताना घातलेल्या अटी ब्रिटनने सोडून द्याव्यात; काही खास हितसंबंधांचे रक्षण करण्याचे दिलेले आश्वासन बाजूस ठेवावे; असे केल्यास ब्रिटनच्या प्रवेशाचा फ्रान्स पुरस्कार करील असे द गॉलचे म्हणणे. युरोपीय संघटनेत

सामील होताना आजवर ज्यांच्याशी संबंध होते त्यांची प्रतारणा करावी व दिलेली अभिवचने विसरून जावी अशी ही सूचना आहे. ब्रिटनने राष्ट्रकुलातील हितसंबंध सुरक्षित राखण्याचा प्रयत्न करायचा नाही म्हणजे फ्रेंच " कम्युनिटी "शी असलेले फ्रान्सचे संबंध ब्रिटनच्या राष्ट्रकुलातील संबंधापेक्षा अधिक मोलाचे होत असे मानायचे. फ्रान्सने शेतकऱ्यांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यास हरकत नाही; ब्रिटनने मात्र तसे करता कामा नये. तात्पर्य, रोम करार ब्रिटनला उलटा लागू करण्यात यावा असा द गॉलचा आग्रह !

परंतु द गॉलची युरोपविषयीची कल्पना ही तर याहूनही वाईट आहे. ब्रिटनला प्रवेश देऊन ऐक्य अधिक व्यापक करण्याला द गॉलचा मुख्य आक्षेप म्हणजे त्यायोगाने अमेरिकेच्या वर्चस्वाखालील अटलांटिक ऐक्याची कल्पना पुढे येईल. उलट ब्रिटनच्या दृष्टीने अशा अटलांटिक ऐक्याची (कम्युनिटी) उभारणी हे युरोपीय सामायिक पेठेत सामील होण्याचे एक महत्त्वाचे कारण आहे. द गॉलच्या कल्पनेतील युरोपमध्ये सामील होण्याचा ब्रिटन विचारही करू शकणार नाही. युरोपीय राष्ट्र असण्याआधी ब्रिटन हे एक 'अटलांटिक' राष्ट्र आहे; आणि त्याच्या दृष्टीने युरोपशी असलेल्या त्याच्या संबंधाइतकेच अमेरिकेचे त्याचे संबंधही मोलाचे आहेत.

तात्पर्य, द गॉलची भूमिका ही मुळीच स्वीकार्य नाही. युरोपीय संघटनेच्या धोरणांवर मुळीच वजन पडणार नाही अशी 'असोशिएट' सभासदाची भूमिका ब्रिटनने स्वीकारावी ही त्याची सूचना तर अगदीच त्याज्य आहे. याचा अर्थ ब्रिटिश सरकारने आता ताबडतोब बोलणी बंद करावी असा नव्हे. उलट आपल्या एकाकी व आत्यंतिक स्वरूपाच्या धोरणविषयक भूमिकेमुळे युरोपातील अन्य राष्ट्रे ब्रिटनला अनुकूल बनवण्याचे कामही कदाचित द गॉलमुळे होऊ शकेल. अर्थात् असे होण्याचा संभव फारच कमी आहे. पण तसे झाले नाही तरी युरोपचा दरवाजा ब्रिटनने कायमचा बंद करण्याचे मुळीच कारण नाही.

द गॉलच्या भूमिकेमुळे केवळ ब्रिटनमध्येच रागाची व खेदाची प्रतिक्रिया निर्माण झाली आहे असे नसून त्याच्या युरोपीय मित्रराष्ट्रांतही तशीच प्रतिक्रिया आहे. ब्रिटन युरोपमध्ये प्रवेश मिळवण्यास अजून तयार नाही या त्याच्या घोषणेमुळे फ्रान्सव्यतिरिक्त इतर (इ. इ. सी) राष्ट्रांत तीव्र प्रतिक्रिया व्यक्त झाली आहे. ब्रिटिश सरकार या भूमिकेबाबत अजून गप्प असले तरी युरोपीय राष्ट्रांनी तिचा निषेध केला आहे.

नव्या युरोपबद्दल अधिकारवाणीने बोलणारी एक व्यक्ति म्हणजे बेल्जियमचे परराष्ट्रमंत्री स्पाक हे होत. द गॉलपेक्षा अगदी वेगळ्या दृष्टिकोणातून बेल्जियन सरकार या प्रश्नाकडे पाहाते असे त्यांनी स्पष्ट बजावले आहे. बॉनमध्ये डॉ. व्हॉन ब्रेंटानो म्हणाले की युरोपीय सामायिक बाजारपेठेत ब्रिटन आल्याने स्वतंत्र जगाला अधिकच मजबुती येईल व म्हणून जर्मन चॅन्सेलरनी आपल्या आगामी पॅरिस भेटीत द गॉलला हे पटवून देण्याचा प्रयत्न करावा. इटालीच्या एका मंत्र्यानेतर द गॉल इतर सामायिक पेठेतील राष्ट्रांना आपल्या वसाहतीप्रमाणे वागवू शकणार नाही असे स्पष्ट बजावले आहे. डच परराष्ट्रमंत्री डॉ. लुन्स म्हणतो की ब्रिटनच्या भावी सभासदत्वाविषयी निराश होण्याचे कारण नाही. जर्मनीच्या एका अधिकृत शिष्टमंडळाने तर ब्रुसेल्समध्ये " ब्रिटनचा प्रवेश हा आर्थिक व राजकीय दृष्टीनी आवश्यक आहे " असे स्पष्टपणे म्हणण्यापर्यंत मजल गाठली आहे.

ब्रिटनविषयीच्या मित्रत्वाच्या भावनेच्या या सर्व घटना द्योतक आहेत. परंतु यापेक्षा त्यांना अधिक महत्त्व नाही. फ्रान्स हा मूळ करारातील सभासद असल्याने कोणताही महत्त्वाचा निर्णय उधळून लावण्याचा (व्हेटो) त्यास अधिकार आहे. याठिकाणी फ्रान्स म्हणजे द गॉल असे म्हणता येईल. आणि ब्रिटन ज्यात सामील झालेला आहे असा युरोप हा खरा युरोप नव्हे ही भावना द गॉलच्या मनातून काढून टाकण्याचा आज तरी फारसा संभव नाही. चॅन्सेलर अॅदनॉर हे आश्चर्यजनक उद्दिष्ट साधू शकेल काय ? हा एक प्रश्नच आहे. मँचेस्टर गार्डियनच्या ता. १७ जानेवारी १९६३ च्या अंकातील लेखनाचा सारांश.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	५२·००
	कापडी बांधणी	७३·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०·००
	कापडी बांधणी	१३८·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	५२·००
(४) मीमांसादर्शन		२५·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(१०) नवमानवतावाद		२·५०
(११) मानवाचा आदर्श		३·००
(१२) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		३·००
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२·५०
		२·००

अनुक्रमणिका

प्रा. न. र. फाटक

महाराष्ट्र आणि दिल्ली

महाराष्ट्रात मराठी भाषिकांच्या एकीकरणाची म्हणजे संयुक्त महाराष्ट्राची किंवा भाषावार महाराष्ट्र-राज्याची स्थापना व्हावी म्हणून दिल्लीच्या केंद्रीय सरकारकडे प्रथम मागणी व नंतर त्या मागणीची दाद लागावी या उद्देशाने महाराष्ट्रात चळवळ सुरू झाली तेव्हा मराठेशाहीच्या इतिहासातील काही घटनांच्या आधाराने विपर्यासपूर्वक कुत्सित अनुमाने मराठ्यां विषयी बोलली जात होती. महत्त्वाचे मंत्रीपद भोगणाऱ्या एका स्वराज्यकर्त्याने शिवाजीमहाराजांनी अफझलखानास ठार केल्याचा प्रसंग उदाहरणादाखल घेऊन मराठे दगलबाज असा अभिप्राय उच्चारला. हा अभिप्राय पूर्वीच्या काळात मराठ्यासंबंधात इंग्रज माणसे बोलत असत; त्याचीच आवृत्ति सदर मंत्रीपदस्थाने केली. महाराष्ट्राशी ज्यांची ताटातूट घडणार होती, त्या जनतेमधील कित्येक वाचाळ महाराष्ट्राला पुनः पेशवाई स्थापून जमले तर सारे भारत पादाक्रान्त करावयाचे असल्याचा हेतु महाराष्ट्राच्या एकीकरणाला तार स्वराने जोडीत होते. गुजरातच्या पश्चिमेला पाकिस्तानची सरहद्द भिडली आहे, गुजरात-महाराष्ट्राची स्वतंत्र राज्ये अस्तित्वात आल्यास पाकिस्तानाचा प्रतिकार करणे कठिण जाईल; त्या प्रतिकारासाठी गुजरात–महाराष्ट्र यांची युति कायम राहावी, असे प्रतिपादणाराही एक वर्ग होता. बहुतकाळ असे भलभलते प्रवाद वातावरणात घुमत होते. या विपरीत कल्पनापायी चळवळ ठेचण्याच्या शस्त्रप्रयोगाने महाराष्ट्रातील शेदीडशे आबालवृद्धांना देहदंड सोसावयास लावला. ध्येयनिष्ठ माणसें मेली तरी ध्येय जिवंत राहाते किंबहुना ते तीव्र रूपाने फैलावते हा अनुभव नवा नाही; परंतु स्वतःच्या अक्कलहुषारीस न मानवणारा एखादा ध्येयवाद अधिकाराच्या बळाने समूळ उपटू पाहाणारांना वरील सनातन अनुभव आठवत नाही व ते अत्याचारांची कास धरतात. महाराष्ट्राच्या एकीकरणाचे आंदोलन गोळीबाराने दबत नाही, असे पटले तेव्हा दिल्लीच्या सार्वभौम स्वराज्यकर्त्यांनी त्या ध्येयवादाला प्रत्यक्षात उतरविले. हा वृत्तांत सर्वांच्या परिचयाचा असून त्याची उजळणी यापुढील ऐतिहासिक माहितीचा नीट बोध होण्यासाठी केली आहे.

औरंगजेबाच्या कारकिर्दीत छत्रपती शिवाजी महाराजांनी अचाट साहसे आचरून स्वराज्य उभारले. त्यावर औरंगजेबाची धाड शिवाजी महाराजांच्या मागून कोसळली तेव्हा संभाजी महाराजांनी स्वराज्य राखण्याचा उद्योग केला. तो यशस्वी झाला नाही. राजाराम छत्रपतींनी तोच उद्योग दक्षिणेस राहून पुढे चालविला. १६८९ ते १७०० या कालावधीतील मराठ्यांचा पराक्रम जगाच्या इतिहासात उठावाने चमकदार दिसावा अशा योग्यतेचा आहे. मराठा हा स्वभावाने एरवी सालस व दुसऱ्याच्या वाटेला सहसा न जाणारा असला तरी त्याला कोणी अन्यायाने दुखविल्यास त्या अन्यायाचा सूड उगविल्याखेरीज मराठा शांत होत नाही असे त्याचे वर्णन सातव्या शतकात एका चिनी प्रवाशाने लिहून ठेवले आहे. त्या वर्णनाचा खरेपणा पटावा असे ध्येयनिष्ठेचे शौर्य औरंगजेबाला मराठ्यांनी दाखविले व औरंगजेब जेरीस येऊन शेवटी त्याचा देह महाराष्ट्रांत पडला. दिल्लीचा मराठ्यांना रसातळास पोचविण्याचा हट्ट औरंगजेबाच्या मृत्यूनंतर मोडला व दिल्लीच्या तक्तावर चढण्याची आकांक्षा बाळगणाऱ्या औरंगजेबाच्या पुत्राने शाहू छत्रपतींना अटकेतून सोडून मराठ्याचे राज्य त्याच्या हवाली केले. दिल्लीनेच स्वराज्याचे दान शाहूमहाराजांच्या पदरात अगतिक होऊन टाकावे, हा योग महाराष्ट्राच्या अर्वाचीन राज्यलाभाच्या कथेशी थोडासा जुळणारा आहे. दिल्लीच्या तक्तनशीनापासून आपल्यास राज्य मिळावे, अशी धडपड राजाराम छत्रपतींच्या महाराणी ताराबाईने चालविली होती. स्वराज्याच्या मागणीतील दुफळीची अशी गोम आजच्या





इतिहासातही पहायला सांपडेल. शिवछत्रपतींच्या मागून निर्माण झालेले स्वराज्य दिल्लीतील बादशाहीच्या अनुकूलतेचे होते.

इ. स. १७०७ साली शाहूमहाराजांच्या हाती जो स्वराज्याचा हक्क आला तो जसा बिनशर्तीचा नव्हता तसाच निर्विघ्न स्वरूपाचाही नव्हता. शाहूमहाराजांना आपल्या कैदेतून सोडताना दिल्लीची सत्ता परचक्राच्या भोवऱ्यात सापडण्याचा प्रसंग उद्भवल्यास मराठ्यांनी ते परचक्र हटविण्याकरिता लष्करी मदत करावी, असे औरंगजेबाने शाहूकडून वचन घेतल्याचा मजकूर पेशवेदप्तराच्या ३० व्या खंडामध्ये नादिरशहाच्या संदर्भात दृष्टीस पडतो. हा मजकूर अक्षरशः खरा मानणे कठिण आहे. बादशाही व मराठेशाही यांचा सलोखा हे त्या मजकुराचे तात्पर्य मात्र खरे आहे. बादशहाविषयी मराठेशाहीच्या नेत्यांच्या ठिकाणी विलक्षण आदर शाहूछत्रपतींच्या वेळेपासून शेवटपर्यंत वसत होता. याचा अर्थ मराठ्यांच्या मोगलांशी लढाया होत नव्हत्या असा नव्हे. मराठ्यांना मोगलांच्या ताब्यातले आपल्या शेजारचे प्रदेश जिंकण्याची महत्त्वाकांक्षा होती. यासंबंधांत एक गोष्ट लक्षात ठेवण्याजोगी आहे. औरंगजेबाच्या जबरदस्त तडाक्यातून मराठ्यांनी आपले स्वातंत्र्य मिळविल्यामुळे शेजारच्या मुलुखातील हिंदु जनतेला मराठे हे स्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते व प्रतिनिधी वाटत होते. मोगल सुभेदारसरदारांच्या जुलुमातून मुक्त होऊ इच्छिणारी जनता मराठ्यांना आपल्या प्रदेशात बोलावीत असल्याची उदाहरणे बरीच आहेत. छत्रसालाने बाजीरावास बोलावले हे उदाहरण प्रसिद्धच आहे. मराठ्यांच्या विजिगिषेला मोगल राज्यकर्तृत्वास कंटाळलेल्या लोकांची निमंत्रणे उत्तेजक ठरून मराठ्यांचा स्वराज्यसीमेबाहेर दिग्विजयी संचार सुरू झाला. या संचारात बादशहाविषयी अनादर दाखविण्याची प्रवृत्ति नव्हती.

दिल्लीस बादशाहीची घडी स्वच्छंदानुसार बसविणाऱ्या सय्यदबंधूंची कारस्थाने खची होण्याच्या सुमारास मराठ्यांचे सैन्य मदतीस घेऊन दक्षिणेतील एक सय्यदबंधू दिल्लीस गेला. दिल्लीशी मराठ्यांचा साक्षात् संबंध यावेळी प्रथम आला. बादशहाकडून स्वराज्याची सनद मिळविण्याचा मराठ्यांचा हेतु होता. तो बाळाजी विश्वनाथाने सिद्धीस नेला. सय्यदबंधूंची नंतर एक दोन वर्षांत वाताहत झाली. १७१९ मध्ये बाळाजी विश्वनाथ दिल्लीस गेला होता. त्यानंतर सुमारे १५ वर्षांनी पहिल्या बाजीरावाने दिल्लीवर स्वारी केली. तोवर माळवा, गुजरात, बुंदेलखंड, राजस्थान या प्रदेशातील मोगलांचे वर्चस्व धुळीस मिळवून तिकडील राजेरजवाड्यांकडून खंडणी वसूल करण्याचे काम मराठे करीत होते. आग्र्यानजीक यमुनेच्या काठी आपण मराठ्यांना असे चेचून काढले की त्यांचे डोके वर निघण्याची आशा नको, अशी स्वतःची बढाई तेथे मोठ्या फौजेसह चालून आलेल्या एका सादतखान नांवाच्या मोगल सरदाराने बादशहास कळविली. मोगली फौजेची हालहवाल पाहाण्याकरितां यमुनेपलीकडे गेलेल्या मराठ्यांच्या लहानशा तुकडीची त्या बढाईखोर सरदाराने दाणादाण उडविली. या झटापटीत मराठ्यांचे जे थोडे नुकसान झाले, त्या नुकसानीच्या राईचा पर्वत करून मोगल सरदाराने जी फुशारकी मारली तिच्यांत तथ्य नसल्याचे बादशहाच्या निदर्शनास आणण्याकरिता दोन मोगली लष्कराच्या वाटा चुकवून अतिशय वेगाने बाजीराव दिल्लीस जाऊन भिडला. दिल्ली हे पुरातन प्रस्थ, महास्थळ, एक प्रकारे पवित्र स्थान म्हणून तेथे आपल्या सैन्याचा उपसर्ग पोचू नये, अशी बाजीरावाने सैनिकांना ताकीद दिली होती. बाजीरावाने ब्रह्मेंद्रस्वामीस दिल्लीस गेल्याच्या हकीकतीचे एक लांबलचक पत्र लिहिले होते. ते पारसनिसांच्या ब्रह्मेंद्रस्वामीचरित्रात दाखल आहे. दिल्लीचा काही भाग जाळून टाकण्याचे बाजीरावाच्या मनात होते, पण तसा प्रकार त्याने अमलात आणला नाही. “ पादशहा बरबात जालियात फायदा नाही. दुसरे, पादशाहाचे व खानदौराचे चित्तास सलूख करावयाचे आहे. मोगल यास सलूख करू देत नाहीत. व अमर्यादा केल्यास राजकारणाचा दोरा तुटतो. याकरिता आगी लावायचे महकूब करून पादशाहास व राजे बखतमल यांसी पत्रे पाठविली. ” हे सगळे पत्र वाचनीय आहे. येथील संदर्भात दिल्ली महास्थळ “ अमर्यादा करू नये ” हे शब्द महत्त्वाचे आहेत. पुढे थोड्याच वर्षांनी नादिरशहाने दिल्लीस बादशाहीच्या व शहराच्या धिंडवड्याचा कहर करून सोडला. तेव्हा दिल्लीपतीच्या रक्षणाच्या काळजीने बाजीरावास घेरल्यावेळी बाजीरावानी व बाजीरावाच्या मनोगताविषयी इतरांनी लिहिलेली जी पत्रे उपलब्ध

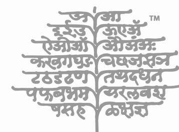




आहेत, त्यावरून साऱ्या राजेरजवाड्यांना साह्यास घेऊन नादिरशहाची घमेंड जिरविण्याचा बाजीरावाचा उद्देश स्पष्ट झाल्याशिवाय रहात नाही.

बाबराने उदयास आणलेली बादशाही दोनशे वर्षांची जुनी, तिच्या घडामोडी सर्व भारतीयांना पिढ्यानपिढ्या परिचयाच्या, यामुळे तिच्याशी करावा लागणारा झगडा घरगुती तंट्याबखेड्याच्या मासल्याचा, त्या झगड्याचा निकाल एकमेकांच्या सामर्थ्यानुरूप सोयीने केव्हाही लावता येईल. या जुन्या बादशाहीच्या जागी दुसरा कोणी अगदीच अपरिचित परस्थ येऊन बसला तर सारीच राजकीय स्थिति बदलून जाईल व त्या स्थितीच्या संकटाशी टक्कर द्यावी लागेल, अशा तऱ्हेचे विचार बाजीरावाच्या मनात नादिरशहाचा दारुण उत्पात कानावर आल्यावर घोळत असल्याच्या खुणा तत्कालीन पूर्वनिर्दिष्ट पत्रव्यवहारामध्ये पाहायला सापडतात. दिल्लीचा निकाल झाल्यावर मराठ्यांकडे नादिरशहा आपला मोर्चा वळवील असा बाजीरावाचा पक्का समज होता म्हणून बाजीराव त्याला चंबळ नदीवर अडवून त्याच्याशी लढाई करण्याचा आपला बेत बोलत होता. त्याला नादिरशहाच्या पराक्रमाचे भय वाटत नव्हते. त्याचा नादिरशहाशी लढण्याच्या भाषेत पूर्ण आत्मविश्वास दिसतो. नादिरशहाने दिल्लीच्या बादशहाला जाताना तक्तावर बसविले, खर्चाला थोडे द्रव्य दिले. रोडके, म्हातारे, कुचकामाचे हत्ती, घोडे, उंट अशी काही जनावरे बादशहाच्या स्वाधीन केली. देशातील कित्येक राजेरजवाड्यांना बादशहाच्या आज्ञेत राहाण्याविषयी पत्रें पाठविली व तो स्वदेशी परत गेला. बादशहासकट दिल्ली संभाळण्याची आवश्यकता बाजीरावाप्रमाणे इतर किती राजेरजवाडयाना पटली होती, याचा झाडा घेऊ लागल्यास बहुधा बाजीरावाखेरीज दुसरा एकही आढळणार नाही. नादिरशहा गेल्यानंतर बादशहाची विचारपूस जयपूरच्या सवाई जयसिंहाने थोडीशी केली. तेव्हा बाजीरावानेही त्याचा कित्ता गिरविण्याचे मनावर घेतल्याचा एक उल्लेख पहायला सांपडतो. दिल्लीच्या महतीचा तपशील जेवढ्या प्रमाणात बाजीरावाने आपल्या मनाशी उलगडून ठेवला होता तेवढ्या प्रमाणात तो इतरांच्या गळी उतरला होता, असे मानायला आधार नाही. पूर्वी मोगलांचे अंकितत्त्व स्वीकारले, त्याच्याऐवजी जो कोणी नवा बादशहा येईल, त्याच्यापुढे लोटांगण घालून त्याचे मांडलिकत्व मिरवू, अशी इतरांची भावना असल्यास नवल वाटायला नको. मागल्या जागतिक महायुद्धाच्या दिवसात स्वातंत्र्याकरिता शेकडोजण तुरुंगात दिवस कंठीत होते त्याची खंत न बाळगता आजवर "इंग्रजाच्या सांगाती बेपार केला यापुढे जपानशी बेपार करू" असे बेधडक बडबडणारे भारतीय व्यापारी अधून मधून भेटत असत. त्यांचे स्मरण मराठ्यांखेरीज इतरांच्या वृत्ति दिल्लीच्या भल्याबुऱ्या स्थितीचे सोयरसुतक न मानता आपल्या पायापुरते पाहाणाऱ्या असतील हा संभव नाकारता येणार नाही.

यानंतर अहमदशहा अबदालीने १७५७ आणि १७६० साली दिल्लीस जो धुमाकूळ मांडला त्यावेळी मराठ्यांची दिल्लीबद्दलची निष्ठा कसोटीस उतरली. बाजीरावाचे दिल्लीसंबंधाचे विचार बाळाजी व सदाशिवराव भाऊ यांच्या हृदयांत रुजलेले होते. १७५८ मध्ये मराठ्यांनी अबदालीचे पंजाबकडील वर्चस्व उधळून लावले. तेव्हादेखील रजपूत, जाट, शीख यानी मराठ्यांच्या मदतीसाठी हातपाय हालविले नाहीत. पंजाब हेच शिखांचे माहेरघर असल्यामुळे ते मधून मधून उठाव करीत; त्या उठावाचा हेतु आत्मरक्षण एवढाच दिसतो. दिल्लीच्या चगताई बादशाहीवर साऱ्या देशाचे भवितव्य अवलंबून असल्याची जाणीव शिखांना नव्हती. जाटांचे राज्य नुकतेच जन्मास आलेले म्हणून ते देशव्यापी उलाढालीत न पडता आपले राज्य संभाळण्याची काळजी वाहात होते. रजपुतांचा बडेजाव दिल्लीच्या बादशाहीने वाढविला, पण अबदालीशी स्वार्थ साधनाचे गुप्तपणे संधान लावून रजपुतांनी मराठ्यांच्या कामगिरीची जी उपेक्षा चालविली होती तिचे आश्चर्य वाटल्याशिवाय राहात नाही. अबदालीचा पाय भारतात ठरू द्यावयाचा नाही, असा निश्चय सदाशिवरावभाऊच्या पत्रातून पुष्कळदां उमटला आहे. १७६१ च्या प्रारंभी पानपतावर मराठे मरतात याचे उत्तर दिल्ली संभाळण्याच्या मराठ्यांच्या निश्चयात भरलेले आहे. बाळाजी बाजीरावाच्या कारकिर्दीत दिल्लीच्या बादशहाने आपल्या रक्षणाची जबाबदारी मराठ्यांवर टाकली होती. व त्या जबाबदारीखातर त्यानी हजारो स्वकीयांच्या मृत्यूची पर्वा केली नाही. जयपूर जोधपूरचे रजपूत राजे, अयोध्येचा नबाब,





दक्षिणचा निजाम, हे दिल्लीचे आधारस्तंभ; तरी ते कर्तव्य विसरले. रजपूत व निजाम आपापल्या आपले जागी तरी राहिले, अयोध्येचा नबाब हा सरळ अबदालीच्या गोटात गेला.

पानपतामागून इंग्रजांचा वरचष्मा वाढत चालला तेव्हा दिल्लीच्या बादशाहीत त्यांचा शिरकाव होऊ नये म्हणून महादजी शिंदे व नाना फडणीस यानी चंग बांधला. याकाळी दिल्लीच्या बादशाहीत कसलेच कर्तृत्व उरले नसले तरी तिची प्रतिष्ठा मोठी होती. त्या प्रतिष्ठेचा फायदा आपणास मिळावा अशी इंग्रजांचीही इच्छा होती. ती इच्छा १८०३ पर्यंत इंग्रजाना सफळ करता आली नाही. पानपतानंतरच्या काळात पेशवाईला इंग्रजांच्या चढाईचे धक्के बसत होते, परंतु दिल्लीस इंग्रजांचा शह मराठ्यांनी बसू दिला नाही.

महाराष्ट्र आणि दिल्ली याच्या परस्परसंबंधाचा हा त्रोटक वृत्तांत आजच्या चिनी आक्रमणाकडे लक्ष देऊन सादर केला आहे. मराठशाहीच्या काळात दिल्लीच्या बादशाहीचे जे स्वरूप होते ते स्वरूप आज नाही, पण पूर्वेतिहासाच्या अज्ञानाने किंवा अर्धवट ज्ञानाने उद्भवलेले प्रवाद अजून लोकमानसात बळ धरून आहेत. मराठ्यांनी पेशवाई उदयास आणून दिल्लीच्या महत्त्वाला उतरती कळा आणली, आताहि दिल्लीच्या प्रतिनिविष्ट विरोधी गैरसमजाशी झगडून महाराष्ट्राचे निराळे राज्य निर्माण केले. योगायोग असा की, प्रथम चीनच्या हद्दीवर जो सेनापती गेला तो महाराष्ट्रीय होता. चिनी आक्रमणाच्या भयानक गतीला उलटवून मागे रेटण्याच्या व्यवस्थेकरिता महाराष्ट्रातून संरक्षण मंत्री बोलावला गेला हा त्या योगायोगाचा दुसरा पैलू आहे. दिल्लीच्या रक्षणासंबंधांत ही एकप्रकारे इतिहासाची पुनरावृत्तीच घडत आहे. दिल्लीचे रक्षण म्हणजे सगळ्या भारताचे रक्षण. कारण ते राज्यसत्तेचे मुख्य केंद्र ही जाणीव महाराष्ट्राच्या इतिहासातच नव्हे तर प्रकृतीत आहे. तशीच वेळ आली तर महाराष्ट्राचे वीर हिमालयाच्या आघाडीवर धावून जातील व लढतील असा बिनधोक भरंवसा ठेवण्यासारखा महाराष्ट्राचा इतिहास आहे.

दिल्ली व महाराष्ट्र यासंबंधाचे गैरसमज दूर करतांना रजपूत, जाट, शीख व मुसलमान यांच्या गतकाळातील वागणुकीबद्दल जी विधाने केली आहेत ती टीकावृत्तीची नसून वस्तुस्थितीवर प्रकाश पडावा यासाठी केलेली आहेत, याचे भान वाचकांनी ठेवल्यास या लेखाने नव्या गैरसमजुतीचा जन्म होणार नाही, अशी अटकळ आहे.





प्रा. नारायणशास्त्री द्रविड

चार्वाकदर्शनाचा फेरविचार

मागील लेखात* सर्व शास्त्रीय व तात्त्विक विचारांचे आधार असलेल्या विश्लेषण व संश्लेषण पद्धती कशा अयथार्थ आहेत हे कांही तर्कांच्या आधारे दाखविण्यात आले. ते तर्क जरी या मुद्याच्या समर्थनार्थ पुरे असले तरी आणखी एका अत्यंत महत्त्वाच्या व निर्णायक स्वरूपाच्या अशा तर्काचाही उल्लेख करणे आवश्यक आहे. तो तर्क हा की कोणत्याही पदार्थाचे संवेदनात्मक अनुभव होत असले तरी त्याचे विश्लेषणात्मक किंवा संश्लेषणात्मक असे अनुभव होत असलेले कोणाच्याही जाणिवेत नाहीत. डोळ्यासमोर वस्तु आली की ती जशीच्या तशीच दिसते. त्या वस्तूचे अलग अलग तुकडे प्रथम समोर येऊन नंतर त्याची जुळवणी होत असलेली अनुभवास येत नाही. ही गोष्ट खरी की समोर असलेल्या वस्तूचेही सगळे पृष्ठभाग एकाच वेळी दिसून येत नसतात. एकानंतर एक अशा क्रमानेच हे पृष्ठभाग दृष्टीपुढे येऊ शकतात. पण हे सर्व पृष्ठभाग दृष्टीपुढे जरी आले नाहीत तरी पूर्ण वस्तूचे दर्शन घडल्याचा अनुभव येतोच. म्हणजे वस्तूचा एक अंशच संपूर्ण वस्तूचे कार्य करू शकतो. पण कोणत्याही परिस्थितीत वस्तूचे निरनिराळे अंश, अंश या रूपाने दृष्टीपुढे किंवा कोणत्याही इतर इन्द्रियापुढे येत नाहीत. म्हणून विश्लेषण हे कृत्रिम म्हणजे अवास्तविक असेच समजले पाहिजे व जी गोष्ट विश्लेषणाची तीच संश्लेषणाचीही. संश्लेषणाची प्रक्रिया विश्लेषणाशिवाय घडून येऊच शकत नाही.

विश्लेषण किंवा संश्लेषण मग कां केले जाते ?

जर वरील प्रतिपादन बरोबर असेल तर सर्वच शास्त्रे व सगळेच विचारक कमीजास्त प्रमाणात विश्लेषण व संश्लेषण या प्रक्रियांचा का म्हणून पुरस्कार करतात असा प्रश्न येथे उपस्थित होऊ शकतो. त्यावर चार्वाकांच्या भूमिकेवरून असे उत्तर देता येईल की साधारणपणे ज्या वस्तू प्रत्यक्ष हाताळणे शक्य नसते त्यांचेच विश्लेषण किंवा संश्लेषण, म्हणजे एका अर्थाने वैचारिक हाताळणी करण्यात येते. पण या क्रियेचा खरा उद्देश वस्तूची प्राप्ती हीच असते. बौद्ध पंडितांचे या मुद्याबद्दलचे मत चार्वाकांच्या सारखेच आहे. ते म्हणतात की एखाद्या उज्ज्वल हिऱ्याची चमक दुरून पाहिल्यावर हिऱ्यासारखीच दिसते. पण या चमकेलाच हिरा समजून कोणी तिच्या जवळ गेला तर त्याला खरा हिरा दिसणार नाही असे नाही. म्हणजे भ्रामक किंवा विपर्यस्त ज्ञानामुळे देखील केव्हा केव्हा विषयाची प्राप्ती व्हावयास हरकत नाही. त्याचप्रमाणे शास्त्रीय विचार विश्लेषण-संश्लेषणात्मक असल्यामुळे जरी अगदी कृत्रिम व विपर्यस्त असा असला तरी त्याचा प्रत्यक्ष वस्तु हाताळण्याच्या कामी थोडाफार उपयोग होतोच. पण या कारणास्तव त्याला सत्य मानण्याची गरज नाही.

शास्त्रीय सिद्धान्त व त्यांचा व्यावहारिक उपयोग

वरील मुद्याच्या समर्थनार्थ आणखी एक युक्तिवाद मांडता येऊ शकतो. सगळेच विचारप्रसूत सिद्धान्त सामान्य स्वरूपाचे असे असतात. त्यांमध्ये प्रत्यक्ष घटनांचा निर्देश समाविष्ट नसतो. उदाहरणार्थ, न्यूटनने प्रस्थापिलेला गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त पृथ्वी, चंद्र, इत्यादि ग्रह, किंवा नक्षत्रादि परस्पराकर्षक पिण्डांचा उल्लेख करीत नाही. या सगळयांच्या पारस्परिक आकर्षणशक्ती भिन्न भिन्न जरी असल्या तरी हे सर्व पिण्ड एकाच असीम विश्वाचे घटक असल्यामुळे त्यांच्या आकर्षणशक्ती परस्परसंबद्ध अशा अवस्थेतच राहू शकतात. पण असे जर असेल तर पृथ्वीचे चन्द्रावर किती आकर्षण आहे हे सांगणे अशक्य होऊन बसेल. कारण या आकर्षणावर संपूर्ण विश्वाचे प्रत्यक्ष किंवा परोक्ष प्रभाव पडत राहणार. जोपर्यन्त पृथ्वी व चन्द्र या दोघांना संपूर्ण विश्वातून अलग करता येत नाही तोपर्यंत न्यूटनचा सिद्धान्त त्यांना लावता येत नाही. ज्योतिषशास्त्र ही गोष्ट जाणून असतो, पण तिला तो यास्तव विशेष महत्त्व देत नाही की, पृथ्वीसारख्या महान् पिण्डाच्या आकर्षणासंबंधीच्या गणितात थोडीफार चूक झाली तरी ती परवडते. पण गणितात चूक पडत नाही असे मात्र तो कधीही म्हणणार नाही. सर्वच शास्त्रीय नियमांचे असे आहे. अमुक गोष्ट आता घडली, म्हणजे या क्षणी असा अनुभव आला की पुढची

* 'नवभारत' ऑगस्ट १९६२





अनुभवपरंपरा कशी असू शकते यासंबंधी काही ठोकताळे बसविणे हेच शास्त्रीय नियमांचे कार्य असते. या नियमांच्या विधायक संकेतात अनिर्दिष्टार्थक पदे (unknown quantities) असतात. त्यांना मुद्दाम म्हणून काही विशिष्ट अर्थ दिल्याशिवाय नियमांचा प्रत्यक्ष उपयोग करता येत नाही. (अर्थ देण्याच्या प्रक्रियेलाच Substitution, replacement वगैरे नावानी निर्देशितात.) काही शास्त्रांच्या बाबतीत विचार व प्रयोग यामधील तफावत इतकी जास्त दिसून येते की ती नाहीशी करण्यासाठी त्या शास्त्रांच्या सैद्धान्तिक व प्रायोगिक अशा दोन स्वतंत्र शाखा निर्माण करणे आवश्यक होऊन बसते.

पण शुद्ध सैद्धान्तिक विचारांच्या बाबतीत सुद्धा काही मर्यादा पाळण्यात येतातच. विचार सैद्धान्तिक आहे म्हणून त्याला वाटेल तसे भरकटू दिले जात नाही. विज्ञानांचा पाठपुरावा करणारा महान् आधुनिक विचारक बर्ट्रेंड रसेलच एका ठिकाणी म्हणतो की तात्त्विक विचारांच्या क्षेत्रातदेखील वस्तुसत्तेची दृढ जाणीव (Robust sence of reality) मनांत सतत जागृत ठेवणे अत्यंत आवश्यक आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानातही अवस्तुनिष्ठ विचारांची 'काकदन्त-परीक्षा' या उपहासात्मक विशेषणाच्या द्वारे निरर्थकता दाखविण्यात येत असते.

एवढया स्पष्टीकरणानंतरही एक प्रश्न उरतोच. तो असा की वस्तुतः विश्लेषण किंवा संश्लेषण वस्तूंचेच करावयाचे असते, कारण त्यांचेच गुणधर्म या प्रक्रियेच्या द्वारे जाणून घ्यावयाचे असतात. हे कार्य अशक्य किंवा कठिण नाही. उदाहरणार्थ, एखाद्या माणसाला फर्निचरचे काम शिकावयाचे असेल तर वाढई (फर्निचर मेकर) ते काम कसे क्रमाक्रमाने करीत जातो हे बारकाईने त्याने पाहिले व समजून घेतले पाहिजे. हे पाहणे व समजणे विश्लेषण-संश्लेषणात्मकच असू शकते. एकदा अशा प्रकारचे ज्ञान मिळाले की मग त्या माणसाला स्वतःच निरनिराळ्या फर्निचरांचे आराखडे तयार करून ते बनविणे सहज जमते. यास्तव कोणत्याही प्रात्यक्षिक गोष्टीसाठी देखील विश्लेषण संश्लेषण यांची उपयोगिता आहेच असे वाटू लागते. पण अधिक बारकाईने वरील उदाहरणांचा विचार केला तर चार्वाकांच्या कथनातही बरेच तथ्य आहे असे दिसून येईल. एखादे फर्निचर तयार करण्यापूर्वी कदाचित् वाढईला त्याचा आराखडा तयार करणे आवश्यक वाटेल; पण कामाला हात घातल्यावर त्याच्यात किंवा त्याच्या एकानन्तर एक पुढे येणाऱ्या अवस्थेत तो जर पूर्णपणे गढून जाणार नाही तर त्याला ते काम उत्कृष्टपणे पारच पाडता येणार नाही. काम चालू असताना पूर्वी तयार केलेल्या आराखड्याकडे पाहत राहण्याऐवजी त्या कामाच्या वेगवेगळ्या टप्प्यांकडे लक्ष देणे हेच जास्त उपयोगी ठरू शकते. म्हणून जो अनुभव समोर येईल त्यातच पूर्णपणे गढून जाणे हेच उपयुक्त आहे असा आग्रह धरणे अगदीच अनाठायी होणार नाही. उलट समोर असलेल्या गोष्टीकडे लक्ष देत असतानाच काही काळानंतर घडून येणाऱ्या वस्तूचाही विचार करीत राहणे हे जे विश्लेषण संश्लेषणात्मक प्रक्रियेचे वैशिष्ट्य आहे ते थोडे तरी गैरसोयीचे होते हे स्पष्टच दिसून पडते. या सर्व युक्तिवादावरून चार्वाकांचे विचारविरोधी मत अगदी बरोबरच आहे असे जरी पूर्णपणे सिद्ध झाले नाही तरी त्यात थोडे फार तथ्य आहेच, हे सिद्ध व्हावयास काही हरकत नाही.

आनुभविक अणुवाद

आता या आनुभविक भूमिकेतून जगाच्या रचनेबद्दल कोणत्या कल्पना निष्कृष्ट होतात हे पाहणे आवश्यक आहे. वस्तू व तिच्यात आढळणारे गुण हे एकच. मागे उद्धृत केलेली कारिका या मुद्यावर बराच प्रकाश पाडते. तिच्यात म्हटले आहे की 'अग्नि' म्हणजे उष्णता, जल म्हणजे शैत्य, वायु म्हणजे समशीतोष्ण स्पर्श, याप्रमाणे जगातील प्रत्येक पदार्थाची– मागे स्पष्ट केल्याप्रमाणे– आनुभविक अणूपासून (Empirical atoms) रचना झालेली आहे. या आनुभविक अणुवादाचा थोडा परिष्कार करून असेही म्हणावयास हरकत नाही की ज्या ज्या पदार्थाची शरीरावर जसजशी प्रतिक्रिया होते तसतसे त्या पदार्थाचे स्वरूप समजावे. म्हणून अग्नि म्हणजे उष्णता किंवा जल म्हणजे शैत्य असे समीकरण मांडण्याचे कारण नाही. अग्नीचे जितके विविध प्रकार आहेत तितकेच त्याच्या उष्णतेचे भेद असू शकतात. तसेच जलाच्या शैत्याचेही विविध भेद असू शकतात. म्हणून अनुभवांचे जितके प्रकार तितकेच वस्तूंचेही प्रकार मानावयास काही हरकत असू नये.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

पण या ठिकाणी, अनुभव व अनुभवगम्य वस्तु यांच्या संबंधाबद्दल एक प्रश्न उद्भवू शकतो. तो हा की उष्णतेचा अनुभव अग्नीच्या बाबतीत येतो म्हणून उष्णतेला अग्नीचा गुणच समजले पाहिजे. पण तसे असेल तर उष्णतेचा आधार असलेल्या या अग्नीचे स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकारणे आवश्यक होईल. पण हा स्वीकार एकदा केला की गुणाहून वेगळ्या अशा द्रव्याच्या वास्तविक स्वरूपासंबंधीचे सगळे तात्त्विक प्रश्न सोडविणे अनिवार्य होऊन बसेल. या आपत्तीवर चार्वाकांनी एक उत्कृष्ट तोडगा सुचविला आहे. ('पृथिव्यप्तेजो वायुरिति तत्वानि' या सूत्रातूनही कल्पना सुचते) त्यांचे कथन असे असावेसे वाटते की केवळ गुणच सत्य असताना गुणांहून वेगळ्या अशा द्रव्याचे अस्तित्व जे खरे वाटते ते या कारणास्तव की गुणांचा अनुभव येणारे शरीर हे स्वतः गुणरूप असून देखील त्याहून व भोवतालच्या चार भौतिक म्हणजे गुणात्मक सृष्टीहून अलग असल्यासारखे वाटत असते. या मुद्याचे थोडे स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. जे आपले शरीर बाह्य विषयांच्या रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द, इत्यादि गुणांचा उपभोग घेते त्या शरीरात देखील हे गुण विद्यमान आहेत. पण बाह्य गुणांचा उपभोग घेताना -उदाहरणार्थ एखादे सुवासिक फूल हुंगतांना-शरीराला स्वतःचा वास किंवा इतर गुण जाणवत नाहीत. (कारण एका वेळी एकच अनुभव शरीराला घेता येऊ शकतो) हीच गोष्ट इतर गुणांच्या अनुभवांना लागू आहे. यावरून कळून येईल की काही गुणांवर (शरीराच्या) इतर गुणांचे (विषयांच्या) दडपण आले की हे दडपले गेलेलेच गुण उपभोक्त्याची भूमिका पार पाडू लागतात व यांचा अभिभव करणारे गुण उपभोग्य बनतात. उपभोग घेणारा देह सुद्धा गुणांचाच एक संघात आहे ही भावना दृढमूल झाली की द्रव्य गुणांचा कृत्रिम भेद -जो उपभोक्ता व उपभोग्य यांच्या कृत्रिम भेदावर आधारला आहे- नाहीसा होतो.

कदाचित्, काही गुणांवर इतर गुणांचे दडपण येते ही वरील कल्पना थोडी विचित्र वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून या कल्पनेत थोडा बदल करून असे म्हणता येईल की काही गुण एकत्र आल्यामुळे जो सजीव शरीराच्या रूपाने एक संघात निर्माण होतो त्याचे उपभोगक्षमता हे एक वैशिष्ट्यच असते. याच्या उलट या संघातापुढे येणाऱ्या विभिन्न गुणांना सांघातिक स्वरूप प्राप्त न झाल्यामुळे त्यांना उपभोग घेण्याचे सामर्थ्य आलेले नसते. एवढाच काय तो उपभोग्य व उपभोक्ता यामधील फरक ! हा फरक वगळला तर सगळे जड चेतनात्मक विश्व इथून तिथून सारखेच समजणे भाग आहे.

उपभोग म्हणजे काय ?

आता या उपभोगांच्या स्वरूपाचेही थोडे स्पष्टीकरण क्रमप्राप्त आहे. त्यासाठी प्रथम पृथ्वी, जल, तेज, वायु या तत्त्वांच्या स्वरूपाचा थोडा विचार आवश्यक आहे. सगळयाच भारतीय दर्शनामध्ये या तत्त्वांचे दोन प्रकारचे गुण सांगण्यात आले आहेत. एक प्रकार स्पर्शनेन्द्रियाने जाणवणाऱ्या व दुसरा प्रकार डोळे, नाक, कान इत्यादि इन्द्रियांनी जाणवणाऱ्या गुणांचा. उदाहरणार्थ, पृथ्वीचे गुण काठिन्य किंवा सुगंध, जलाचे गुण तरलता किंवा शीतस्पर्श, तेजाचे गुण उष्णस्पर्श किंवा प्रकाशकत्व आणि वायूचे गुण समशीतोष्ण स्पर्श किंवा गति अशा तऱ्हेने या तत्त्वाचे वर्णन करण्यात येते. भारतीय दर्शनाच्या काही अभ्यासकांचा या द्विविध वर्णनावरून असा गैरसमज झालेला दिसतो की त्यात वस्तु घटक व वस्तुनिष्ठ अशा दोन प्रकारच्या गुणांचा समावेश केलेला आहे व त्याच्याद्वारे वस्तूची रचना व तिचे स्वरूप या दोन गोष्टींचा उलगडा होतो. हा समज कोणत्याही भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या भूमिकेशी जुळणारा असा नाही. कारण कोणत्याही भारतीय विचार संप्रदायाने विषयांचे स्पार्शनिक व इतर इन्द्रिय ग्राह्य गुण यांच्यामध्ये अशा प्रकारचा भेद केलेला नाही. उदाहरणार्थ, तरलता हा जर पाण्याचा घटक गुण असेल तर शैत्य हा त्याचा घटक असाच गुण समजला पाहिजे व शैत्य जर घटक गुण नसेल तर तरलतेला तसा गुण मानण्याचे काही कारण नाही.

वस्तूंमध्ये द्विविध गुणांचा भेद करण्याचे खरे कारण वेगळेच आहे. ते हे की प्रत्येक वस्तुविषयक अनुभवात किंवा उपभोगात दोन अंश असतात. एक क्रियाशील (Active) व दुसरा ग्रहणशील (Receptive) व या दोन्ही अंशांचा स्पार्शन गुण व विभिन्न इंद्रियग्राह्य विभिन्न गुण यांच्या रूपाने वस्तूमध्ये समावेश करणे आवश्यक आहे. एका उदाहरणाच्या द्वारे ही गोष्ट स्पष्ट करता येईल. एखादे सुगंधित फूल हातात घेतले की

त्याची आपल्या शरीरावर हाताच्या द्वारे जी प्राथमिक प्रतिक्रिया होईल ती स्पर्शनेन्द्रियापासून मिळालेल्या हलकेपणाच्या जाणिवेच्या स्वरूपाचीच होईल. ही प्रतिक्रिया होताक्षणीच नाक, डोळे इत्यादि इन्द्रियांचे त्या फुलाकडे लक्ष वेधेल. मग आपण फूल नाकपुडीजवळ नेऊ व त्याचा वास घेऊ. वास घेण्याचे हे आपले कार्य फुलाच्या स्पार्शनिक प्रतिक्रियेच्या उलट आपल्याकडून होणारी सक्रिय प्रतिक्रिया आहे. विषयाची आपल्या शरीरावर जेव्हा प्रतिक्रिया होते तेव्हा आपले शरीर सक्रिय नसते. केवळ ग्रहणशीलच ते त्या प्रसंगी असते. विषयावर रूप, रस, गंधादिकांच्या अनुभवाच्या रूपाने प्रतिक्रिया करतानाच शरीर सक्रिय होते. याप्रमाणे सक्रिय व निष्क्रिय असे दोन्ही अंश प्रत्येक वैषयिक अनुभवात विद्यमान असतात. या अंशांचे अस्तित्व प्रत्येक इंद्रियाला जाणवते. डोळ्यासमोर एखादी दृश्य वस्तु आली की प्रथम त्या वस्तूचा जो स्पर्श असेल तो–दुरून देखील–डोळ्याना जाणवतो. त्यानंतर त्या वस्तूकडे डोळे लागतात व त्यांच्या सक्रियतेमुळे वस्तूचा रंग, आकार इत्यादि गुण त्याना कळतात. त्याचप्रमाणे वास घेताना प्रथम नाकपुड्यांना वास ओढताना घडून येणाऱ्या स्पर्शाची संवेदना होते व नंतर वस्तूचा वास त्याना जाणवतो. असा हा सक्रीय व ग्रहणशील अंशांचा भेद भारतीय तत्त्वज्ञानातील सगळयाच संप्रदायाना अवगत आहे व त्यांचे तात्त्विक महत्त्वही ते ओळखून आहेत. पण पाश्चात्य तत्त्वज्ञांपैकी फक्त एका अर्वाचीन विचारवंताने- प्रा० गिल्बर्ट राइल याने- या भेदाची दखल घेतली आहे. मानसशास्त्रज्ञांना तर या भेदाचा पत्ताच नसावा असे वाटते. कारण ते विषयापासून प्राप्त होणाऱ्या प्रत्येक इन्द्रियाच्या स्पर्श संवेदनेला (kinaesthetic sensation) अंतःशारीरिक संवेदनेच्या सदरातच टाकतात. या संवेदनेचे बाह्य विषयाच्या ज्ञानाच्या दृष्टीने किती महत्त्व आहे हे त्याना बहुधा माहितच नसावे.

चार्वाक हे खरे अनुभववादी

चार्वाकानी या दोन प्रकारच्या संवेदनांपैकी फक्त ग्रहणशील व विषयांपासून येणाऱ्या संवेदनांवरच सगळा भर दिला आहे. ही गोष्टसुद्धा वर नमूद केलेल्या कारिकेतून उघडकीस येते. त्या कारिकेत वह्नि, जल, वायु या तत्त्वांच्या स्पार्शन गुणांचाच उल्लेख आलेला आहे, त्यांच्या रूप, रसादिकांचा ओझरताही उल्लेख त्यांत नाही. ही गोष्ट अगदी सकारण आहे. चार्वाकांनी ज्ञान व अनुभव यामधील फरक अगदी स्पष्टपणे नाकारला आहे. ' अनुभव ' शब्दाचा सर्व प्रकारच्या ज्ञानांसाठी किंवा संवेदनासांठी जरी सर्रास वापर होत असला तरी त्याचा काटेकोर अर्थ ' अनु ' म्हणजे विषयाच्या प्रतिक्रियेनंतर ' भव ' म्हणजे तावडतोब होणारे ज्ञान असाच होतो. हे ज्ञान ग्रहणशील व स्पार्शन असेच असू शकते. ते क्रियात्मक असणे संभवनीय नाही. मूळच्या खऱ्या स्पार्शनज्ञानाच्या उलट शरीराची रूप, रस, गंधादिकांच्या जाणिवेच्या रूपाने प्रतिक्रिया होऊ शकते किंवा शरीर या ज्ञानाचा आपल्या इच्छेप्रमाणे वाटेल तो अर्थ लावू शकते. पण ज्ञान या दृष्टीने या अर्थाला चार्वाक काही किंमत देणार नाही. इतर दर्शनकार याच गोष्टींना ज्ञान समजतात व विषयाच्या स्पर्शसंवेदनांना खऱ्या ज्ञानाचा एक निर्देशक इतकेच महत्त्व देतात. या बाबतीत चार्वाकांचे शंभर टक्के विरोधी फक्त अद्वैत वेदान्तीच आहेत. ज्याप्रमाणे चार्वाक स्पर्शसंवेदने व्यतिरिक्त कोणत्याही संवेदनेला ज्ञान या दृष्टीने बिलकुल महत्त्व द्यावयास तयार नाहीत; अगदी त्याच्या उलट अद्वैतवेदान्ती विषयापासून प्राप्त होणाऱ्या संवेदनेला जवळ जवळ कुचकामाची ठरवून इतकेच नव्हे तर इंद्रियांच्या रूप, रस, गंधादिकांच्या संवेदनेलाही दुय्यम ठरवून या सगळयांच्या पलीकडे असलेले जे अन्तःकरण त्याच्या संवेदनेला म्हणजे विषयाकडे धाव घेण्याच्या त्याच्या प्रवृत्तीलाच ' ज्ञान ' म्हणून महत्त्व देतात. या कथनाचा सोप्या भाषेत अर्थ असा की वेदान्तमताप्रमाणे पाहणाऱ्याचे मन किंवा मनच नव्हे तर सगळे अन्तःकरण जोपर्यंत इन्द्रियांसमोर आलेल्या विषयात गुंतून जात नाही तोपर्यन्त त्याचे खरे ज्ञान होऊ शकत नाही, फक्त ज्ञान झाल्याचा भास होऊ शकतो. खरे ज्ञान हे हृदयापर्यंत जाऊन भिडले पाहिजे. ते अळणी असता कामा नये. त्यात नावीन्य, स्फूर्ति इत्यादि गुण जाणवले पाहिजेत. याच्या उलट चार्वाकांचे असे म्हणणे आहे की मन, अन्तःकरण, द्रष्टा, पाहणारी किंवा अनुभवणारी इन्द्रिये, म्हणून काही नाहीतच. इथून तिथून सगळे पृथ्वी, जल, तेज इत्यादि तत्त्वांचे म्हणजे निसर्गाचे राज्य आहे. बाह्य निसर्गाचा शरीर रूप निसर्गावर जो आघात होतो तच ज्ञान. हे ज्ञान झाल्यावर म्हणजे शरीरावर बाह्य निसर्गाच्या द्वारे दडपले जाते.

श्री. नारायण गोविंद चापेकर

माझे धर्मविषयक संशोधन

ख्रिस्तीधर्म, मुसलमानी धर्म, ह्या शब्दद्वयातील 'धर्म' शब्दाचा जो अर्थ आहे त्याच्याहून अगदी भिन्न-नव्हे विरुद्ध-अर्थ आमच्या धर्म शब्दाचा आहे. येशूख्रिस्त व बायबल ह्यांना मानणारा तो ख्रिस्ती; महमद व कुराण ह्यांच्यावर निरपवाद श्रद्धा ठेवणारा तो मुसलमान. आमचा कोणी ख्राइस्ट नाही व महमदही नाही. तसेच बायबल किंवा कुराण ह्यांच्या सारखे श्रद्धास्थानही आम्हास माहीत नाही. ह्या दोहोंच्या अभावी आमच्या धर्माला नाव नाही. धर्म म्हणजे कर्तव्य असे आम्ही समजतो. आमचे लक्ष कृतीवर, कर्तव्यावर, आचरणावर केंद्रित झालेले आहे. स्थापित धर्म लोकांची बिनशर्त श्रद्धा मागतो. येशू हा देवाचा पुत्र; बायबल म्हणजे त्याच्या आदेशांचा संग्रह; महमद हा देवाचा दूत; निरोप सांगणारा; महमदाला अतर्क्य अशा स्वयंस्फूर्तीने देवाचे म्हणणे कळले ते कुराणात लेखनिविष्ट करण्यात आले. ह्या गोष्टींवर ज्याचा विश्वास नसेल तो त्या धर्माचा नाही. ह्याच्या उलट आमच्या धर्माची स्थिति.

आचारः प्रथमो धर्मः

आमच्या धर्माला आचारधर्म म्हणतात. आमच्या धर्मात ईश्वर आचाराशी समरस झाला आहे. तो त्यापासून तुटक नाही. आचार हे परिस्थित्यनुरूप भिन्न असतात. देशकालपरत्वे आचार बदलतात, इतकेच नव्हे तर बाल्य, तारुण्य व वार्धक्य ह्या मनुष्याच्या तीन अवस्थांना अनुसरून त्याच्या कर्तव्याचे, आचाराचे रूप बदलत असते. आचार म्हणजे कर्तव्य असे निश्चित झाले की हा आचारधर्म सामान्य अशा मनुष्यधर्माहून वेगळा पडतो. उदाहरणार्थ पतिधर्म, प्रजाधर्म, राजधर्म, मित्रधर्म इत्यादि. वर्णाश्रम धर्माचा हा पाया आहे. ह्यास्तव एका शब्दात आमचा धर्म सांगता येत नाही. असे मुसलमानी किंवा ख्रिस्ती धर्माचे नाही. एका माणसाचा धर्म तोच सर्वांचा ! आमच्या धर्मकल्पनांचा हा आगळेपणा मनावर ठसला पाहिजे. पूर्वी अग्निपूजेच्या रूपाने देव आचारधर्मात रुतलेला होता. अग्निपूजन बंद पडल्यावर आता, अमूर्त देव मूर्तरूप धारण करून देवपूजेत तो समाविष्ट झाला.

धर्मान्तर शब्दाला स्थान नाही

एका चोखंदळ इंग्रजी ग्रंथकाराने धर्मसंस्थापक हे वेडेपिसे होते असे म्हटले आहे. ते पछाडलेले असोत किंवा धूर्त असोत. माझ्यामते ते जन्मास आले नसते व त्यांनी धर्मस्थापना केली नसती तर अधिक बरे झाले असते. ह्या प्रस्थापित धर्मामुळे धर्मांतर शब्द प्रचारात आला. आपल्या 'धर्मा'त ओढून घेण्याचे बलशाली प्रयत्न सुरू झाले. आपलाच धर्म श्रेष्ठ अशा वेडगळ कल्पना प्रसृत झाल्या. लोकांना आम्हीच स्वर्ग प्राप्त करून देऊ असा अभिमान अज्ञानजन्य असूनसुद्धा वाढीस लागला. स्वर्गप्राप्तीला अथवा मोक्षाला देवावर अविचलित श्रद्धा हे एकच कारण असते हा अत्यंत तर्कशुद्ध सिद्धांत बुद्ध्या अगर कावेबाजपणाने अगर अज्ञानाने, लोकांपासून दूर ठेवला गेला. आम्ही असा मूर्खपणा केला नाही. परमेश्वर एकच आहे हे सर्वसंमत आहे. मग त्या परमेश्वराला वाटेल त्या नांवाने आळवा किंवा चाहेल त्या साधनांनी त्याची उपासना करा. त्यामुळे धर्मभेद होण्याचे कारण नाही. परमेश्वरावर निःसीम श्रद्धा हीच सद्गति प्रापक ठरणार हे उघड आहे. 'येप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः । तेपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम्' हे गीतेतील धर्मरहस्य धर्मसंस्थापकांनी लाथाडून टाकून आपल्या अज्ञानाचे प्रदर्शन केले असे कोणीही म्हणेल. आमच्या स्मृतिकारांनी धर्मांतर शब्द उच्चारलाही नाही. धर्मांतराचे कारणच नाही. तुम्ही मुसलमान असा, अगर ख्रिस्ती असा, तुमची निष्ठा असेल तर तुम्हाला सद्गति अटळ आहे असे आम्ही मानतो. किती उदात्त कल्पना ही ! परंतु आमचे दुर्दैव, आम्हालाच ते समजले नाही; आणि आम्ही बेलाशक ख्रिस्ती व मुसलमान झालो !

उपासना आणि सदाचार

आमच्या आचारांपासून ईश्वराला आम्ही दूर न ठेवल्यामुळे आमच्या धर्माचारात उपासनेला फार महत्त्व आहे. ह्यास्तव उपासना व व्यावहारिक वागणुकीचे नियम असे आमच्या धर्माचे दोन भाग पडले. ह्या दोहोंमध्ये बदल होत गेले. तथापि ते इतके अस्पष्टपणे होत होते की, आम्ही परंपरेला सोडून वागत आहो असा समज निर्माण झाला नाही. श्रौत व स्मार्त हे दोन उपासनेचे प्रकार. दोहोंमध्ये अग्निपूजन सारखेच. ऋग्वेद ग्रंथावरून निरनिराळ्या जमातीत प्राचीनकाळी ह्या उपासना पद्धतीत थोडाफार फरक होता असे दिसते. देव, पितर, आणि मनुष्य असे ढोबळ-मानाने ह्या जमातींचे वर्गीकरण झाल्याचे ब्राह्मणादि ग्रंथांवरून समजते. मनु हा मनुष्याचा आदि पुरुष समजला जातो. त्याची यज्ञपद्धति वेगळी होती हे मी आपल्या ऋग्वेदावरील लेखात ध्वनित केले आहे. तीच गोष्ट पितरांची. पितर-मृत पूर्वज-हे त्यांचे देव; त्यांच्या मंत्रांना कव्य म्हणत. आजही हव्य व कव्य हे स्वतंत्र धर्म आपण मानतो. देवांचा--देवसमाजाचा आहवनीय अग्नि; मनुष्यांचा गार्हपत्य आणि पितरांचा दक्षिणाग्नि. पुढे हे तीन समाज एकमेकांत मिसळून गेले. त्याचे प्रत्यंतर आपणास त्रेताग्नीत-अग्निहोत्रात दिसते. कालांतराने अग्निहोत्रही बंद पडले. श्रौत, स्मार्त हे नांवाने तरी राहिले पण दक्षिणाग्नीचा आत्यंतिक लोप झाला. त्याची जागा निरग्नि श्राद्धप्रकाराने पटकावली. माझ्या ‘ पितृसंस्कृति ’ ह्या निबंधात पितृपूजेचे विस्तृत विवेचन मी केले आहे. श्रौत्र सूत्रे हा श्रौतधर्माचा आधार तर गृह्यसूत्रे हा गृह्याग्नीचा आधार. सध्या श्रौताग्नीची उपासना मागे पडली. विवाहादि सर्व संस्कार मनुष्यांच्या गृह्याग्नीवर व्हावयाचे. ह्याला स्मार्ताग्नि हे नांव आतापर्यंत प्रचलित होते. आता स्मार्ताग्निही कोणी बाळगीत नाही. बंगाली लोक हे स्मार्त होते ह्याला एक प्रमाण मी आपल्या तर्पण पुस्तकात दिले आहे. तात्पर्य श्रौत व स्मार्त हे दोन भिन्न धर्म होते असा सिद्धांत प्रतिपादणे निराधार होणार नाही. ह्या सर्व इतिहासाच्या अज्ञानामुळे ‘ श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ’ ह्या वचनाचा विपर्यस्त अर्थ करण्यात आला. व्यावहारिक आचार धरून सर्व धार्मिक क्रियेला श्रुति एकच प्रमाण असे सर्व टीकाकार सांगू लागले. स्मृति व सदाचार ह्यांचा श्रुतीशी विरोध नसेल तरच त्यांचे प्रामाण्य मानावयाचे. परंतु हे खरे समजले तर धर्माची ही चार लक्षणे असे ऋषींनी म्हणण्याचे प्रयोजन काय ? मी अर्थ करितो तो असा- श्रौत कर्माला श्रुति प्रमाण, स्मार्त कर्माला स्मृति प्रमाण व ह्या खेरीज लौकिक-व्यावहारिक-आचारांना समाजातील शिष्टांचे आचार प्रमाणभूत होत.

स्वस्य च प्रियमात्मनः

आता कोणीही प्रश्न विचारील की, शिष्टांच्या आचारांना प्रमाण काय तर ‘ स्वस्य च प्रियमात्मनः ’ -शिष्टांचे-सज्जनांचे मन; त्यांचा विवेक, त्यांच्या पसंतीला उतरेल तो आचार. आमच्या धर्माचा पाया केवळ रूढि. ह्याच कारणाने ‘ शास्त्रात् रूढिर्बलीयसी ’ म्हटले आहे. आमचे स्मृतिग्रंथ हे संग्राहक आहेत. ते विधि सांगत नाहीत. त्यांना तो अधिकार नाही. सर्व रूढ आचारांचा विचार करून त्यांनी विधिसदृश नियम सांगितले इतकेच. स्थानिक आचार लोकविद्विष्ट असले तरी ते बदलू नयेत असे मोठ्या दूरदृष्टीने आमच्या स्मृतिकारांनी बजावले आहे. लदकसारख्या दुर्गम स्थली जेथे दोन डोंगराच्या दरीत चिंचोळ्या भागातून नदी वाहते व ह्या नदीचे पाणी गोठले म्हणजे बर्फावर माती टाकून लोक थोडेसे पीक काढतात अशा ठिकाणी सर्व भावात मिळून एक बायको असणेच अवश्य आहे. नाहीतर अमाप झालेली प्रजा जिवंत कशी राहणार ?

श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त फल

ह्याच संदर्भात ‘ श्रुतिस्मृति-पुराणोक्त फलप्राप्त्यर्थं ’ हा संकल्प विचारात घेण्यासारखा आहे. श्रुति, स्मृति व पुराणे हे धर्मग्रंथ होत. श्रुति स्मृतींना वेद हे अधिष्ठानभूत आहेत. द्विजांना म्हणजे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, ह्यांना वेदाचा अधिकार होता. ह्यांपैकी, व्यवसायामुळे म्हणा अगर इतर कारणांनी म्हणा क्षत्रिय -वैश्यांनी वैदिक आचार सोडले. अर्थात् ते हल्लीच्या ब्राह्मणांप्रमाणे शूद्रसम झाले. तेव्हा राहिलेल्या द्विजांमध्ये, म्हणजे ब्राह्मणात, फक्त श्रौत व स्मार्त परंपरा चालू राहिली. ह्याचे कारण पौरोहित्य त्यांच्याकडे होते.

श्रुति व स्मृति हे दोन ब्राह्मणवर्गाचे धर्मग्रंथ आणि ब्राह्मणेतरांचा पुराणे हा धर्मग्रंथ. ब्राह्मण स्त्रियांनाही त्यांच्या धर्मकृत्यांचा आधार म्हणजे पुराणे. हा संकल्प म्हणणारा ह्या तीनही धर्मग्रंथात सांगितलेली फले ह्या माझ्या कर्माने मला मिळोत असे इच्छितो.

येथे ही गोष्ट ध्यानात ठेवणे अवश्य आहे की ज्याचा जो धर्म त्याला त्या धर्मापासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न आम्ही समंजसपणाचा मानीत नाही. दुसऱ्याला बाटविल्याचे उदाहरण एकही नाही. ज्याने त्याने आपला धर्म पाळावा, तोच त्याला झेपण्यासारखा असतो, त्यातच त्याचे कल्याण आहे, असे आम्ही मानतो. वेदोक्ताच्या वादाच्या वेळी हे कोणाच्या लक्षात आले नाही. ज्यांचा पौराणिक धर्म आहे. त्यांच्याकडे वेदोक्त कर्म आम्ही करीत नसू ह्याचे कारण त्याना त्यांचा धर्म सोडायला लावण्याचे पाप आम्हाला लागेल हे होय. शूद्राच्या-पंक्तीला ब्राह्मण बसण्यास तयार झाला तरी ब्राह्मणाला भ्रष्ट करण्याचे पाप माझ्या हातून घडेल म्हणून शूद्र ब्राह्मणाच्या पंक्तीला बसण्यास तयार होत नसत. अद्यापि हा गैरसमज दूर झाला नाही. ब्राह्मणस्त्रियांनी वेदोक्त कर्म करावे अशी चळवळ कोणी केली का ?

" वर्णाश्रमधर्म "

आमचा वर्णाश्रमधर्म आहे असे सर्वत्र सांगण्यात येते. पण हे खरे आहे का ? माझ्या मते नाही. ह्याला सबळ पुरावा म्हणजे ' सवर्णां कन्यां उद्वहेत् ' ह्या वचनाचा अम्मल झाल्याचे एकही उदाहरण नाही. कर्माप्रमाणे वर्ण बदलतो अशीही उदाहरणे इतिहासात सांपडतील. कंबोजे व चिनी हे ' ब्राह्मणादर्शनात् शूद्रत्वं गताः ' ह्या मनूक्तीवरून क्षत्रिय हे शूद्र झाल्याचे प्रतीत होतेच, पण शिवाय चातुर्वर्ण्याची योजना भारताबाहेरील लोकांनाही लागू होणारी होती असे दिसते. तसेच, प्रजापालन हा क्षत्रियाचा धर्म. परंतु सर्व क्षत्रिय राजे कसे होऊ शकतील ? ह्यामुळे जो कोणी राजा होईल तो क्षत्रिय असे मानल्यावाचून गत्यंतर नाही. हे प्रतिपादन जर बरोबर असेल तर शिवाजी राज्याभिषेकाच्या पूर्वी क्षत्रिय होता हे सिद्ध करण्याची अवश्यकता नव्हती असे म्हणावे लागेल.

विवाहसंस्था

स्त्रीपुरुषांनी विषयसुख उपभोगणे हा विवाहसंस्थेचा एकमेव उद्देश हा समज सर्व जगभर पसरलेला आहे. आमच्याकडेच प्रथम वेगळा सूर काढण्यांत आला; परंतु स्वतःच्या संस्कृतीची ओळख तुटल्याकारणाने आम्हीसुद्धा सध्या पाश्चात्यांचेच अनुकरण करीत आहो. विषयसेवनाला विवाहाची जरूरी काय हे कोणी सांगेल काय ? आमची कल्पना विवाहाने स्त्रीपुरुष मित्र बनतात. प्राचीन समाजात मित्र होण्याचा विधि होता. दोन पुरुष मित्र होऊन भावाप्रमाणे वागत म्हणूनच सुहृदाला तर्पणात स्थान दिले आहे. आम्ही सप्तपदीच्या रूपाने हा विधि विवाहसंस्कारात ठेवला आहे. विवाहहोम झाल्यावर सप्तपदीचा विधि करण्यात येतो. आमचेच हे वैशिष्ट्य आहे. दुसऱ्या कोणत्याही लोकात ही कल्पना उदित झाली नाही. सप्तपदी ही प्रतीकात्मक आहे. ' सप्तपदः सखाऽसि ' आपण सात पावले चाललो म्हणून स्नेही झालो. संसारात आपणास आजन्म बरोबर सहकाराने चालावयाचे आहे, हा ह्या कर्माचा इत्यर्थ. संसार म्हणजे प्रजोत्पादन व प्रजासंगोपन. ह्या कार्याला एक स्त्री व एक पुरुष ह्यांचीच मैत्री होणे अवश्य असते. प्रजोत्पादन न करिता केवळ विषयोपभोग घेणे हे निसर्गाच्या विरुद्ध आहे. पशु, पक्षी, वनस्पती, प्रजा उत्पन्न करितात आणि आपण मरतात. जन्म, प्रजोत्पादन, आणि मृत्यु हाच संसार, हेच जग आणि जग तर अनादि आहे. ह्यास्तव हे टाळण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे निसर्गाला लाथाडणे होय. विषयसेवन हे प्रजोत्पादनाचे साधन आहे, ते साध्य नव्हे. ह्या साधनाचा उपयोग साध्यासाठीच करावयाला पाहिजे हे उघड आहे. म्हणूनच स्मृतिकार सांगतात ' संतानार्थं तु मैथुनम् ' प्रजा म्हणजे सुप्रजा असा अर्थ गर्भित आहे. मानवाला बुद्धि व विवेकशक्ति ह्यांची देणगी जात्याच मिळाली आहे. हाच मानव आणि पशु ह्यांतील भेद. सुशिक्षित, सुसंस्कृत प्रजा निर्माण करून ती राष्ट्राच्या सेवेला अर्पण करणे हे मातापित्यांचे आद्य कर्तव्य. हे कर्तव्य बजावावयाचे तर वार्षिक पाळणा बंद झालाच पाहिजे हे उघड आहे. अशा रीतीने मुले तयार करावयाची तर मातापित्यांचा लग्नविच्छेद होता कामा नये. मुलांच्या हितासाठीच स्त्रीपुरुषांनी आजन्म एकत्र राहणे- आणि तेही मित्रभावाने- अपरिहार्य आहे. काडीमोड घेतलेल्या आईबापांच्या मुलांची स्थिती कशी होते हे अमेरिका सांगू शकेल.

अनुक्रमणिका

अज्ञानाने मी कदाचित् चुकत असेन. परंतु मला वाटते सगोत्र विवाह शास्त्रविरुद्ध नाही हे महाराष्ट्रात प्रथम मीच प्रतिपादन करू लागलो. सगोत्र विवाह जर निषिद्ध असता तर याज्ञवल्क्याने सात पिढ्यांची मर्यादा घालण्याचे कारण नव्हते (पञ्चमात् सप्तमात् ऊर्ध्वं मातृतः पितृतस्तथा) त्यावेळेला मी हे गुरुगोत्र आहे असे म्हणत होतो. ते अंशतः खरे होते. गोत्र हा संप्रदाय यजनपद्धतीचा होता. उदा० माझे गोत्र अत्रि आहे. ऋग्वेदातील अत्रिशब्दाचा अर्थ मी उगवता सूर्य असा केला आहे ह्या सूर्याच्या अनुरोधाने ज्यांची यज्ञक्रिया चाले ते ते सर्व अत्रि. अत्रि जो पूर्वज म्हणून आमचा समजला जातो त्याचे आईबाप कोण होते हे माहीत नाही; मग तो पूर्वज कसा होऊं शकेल ? आता कायद्याने सगोत्र विवाह मान्य झाला आहे. ह्यास्तव ह्या विषयाचे महत्त्व अतःपर उरले नाही. तरीसुद्धा कित्येकांच्या मनातले किल्मिष अजून जात नाही. सगोत्रात कन्या देऊ नये ह्याला थोडा अर्थ आहे. हे दान आहे. सगोत्रवाल्यांचे एक कुटुंब आहे ही समजूत. आपल्याच सगेवाल्यांना केलेल्या दानाचे पुण्य मिळत नाही. एका गोत्राच्या लोकांना भोजनदक्षणा पूर्वी देत नसत. सांप्रत हा नियम कोणीही पाळीत नाहीत. एकंदरीत आमचा विवाहविधि व विवाहविषयक विचार समाजसुखाच्या दृष्टीने अत्यंत श्रेयस्कर असे आहेत. पण आम्हा करंट्याना त्याचे काय ? आमचे धर्मशास्त्र समाजाचे शास्त्र आहे. बाकीची विद्यापीठे राहोत, पण मुनशींच्या विद्या-भुवनात धर्मशास्त्राचे संशोधन करण्याच्या हेतूने अध्यापनासनाची तरतूद होऊ नये हे आमचे दुर्दैव होय !

अस्पृश्यांच्या संबंधाने माझे संशोधन असे आहे की त्यांना प्रथमतः बाह्य शब्द उपयोजण्यात येत असे. ‘बाह्य’ का तर ते चातुर्वर्ण्यात आले नाहीत किंवा येऊ शकले नाहीत. पूर्वीची खेड्यांची रचना पाहिली तर असे दिसून येते की, चातुर्वर्ण्यांतर्गत सर्व जातींची वस्ती जवळ जवळ असून एकाच गांवठाणात असे. आदिवासी व अस्पृश्य ह्यांची वस्ती गावापासून दूर अंतरावर. महार-चांभारांप्रमाणे कातकरीसुद्धा अस्पृश्य होते. बाह्य म्हणून अस्पृश्य. अस्पृश्यत्वाची उपाधी त्यांना जन्मजात कोणी लावली नाही. चातुर्वर्ण्याची घटना पाहिली तर पाचवा वर्णच नाही असे काही स्मृतिकारांनी ठासून म्हटले आहे. (नास्ति पञ्चमो वर्णः). ह्यास्तव आता आदिवासी व अस्पृश्य हे शूद्रांमध्ये मोडले पाहिजेत. आंबेडकरांनी मोठ्या युक्तीने ‘शूद्र कोण होते’ ह्या आपल्या इंग्रजी प्रबंधात ते क्षत्रिय होते, ब्राह्मणांच्या कारवाईने ते शूद्र बनले, असे म्हटले आहे अस्पृश्यांना आंबेडकरानी क्षत्रिय बनविले. आंबेडकरांचे बुद्धिचापल्य वाखाणण्यासारखे आहे.

येथपर्यंत मुख्य मुख्य गोष्टींचाच मी निर्देश केला आहे. आमच्या स्मृतिकारांनी तत् तत् कालीन परिस्थितीला अनुरूप व माणसाचे मनःस्वास्थ्य व शरीरस्वास्थ्य साधेल असा आचारधर्म सांगितला. तो आजपर्यंत आम्हांला हितावह झाला. ह्या धर्माने संसारसुख लाभले. तथापि त्याचा ऱ्हास करणारे शत्रू उत्पन्न झाले. बोवा-शिष्यांचे बंड, साक्षात्काराचा बाहणा करणारांचा सुळसुळाट, व फाल्गुन महिन्यातल्या बालकांप्रमाणे वेदांती भाषेची चाललेली वटवट, हे ते शत्रू होत. संसार सुखाचा कसा करावा हे सांगणारा कोणी नाही.

श्री. मि. वि. मराठे

चिनी आक्रमणाची पार्श्वभूमि आणि पुरोभूमि

फॅसिझम व कम्युनिझम ही बुद्धिवादविरोधी (Irrationalism) विचारसरणीची जुळी भावंडे होत. नित्शे व हेगेल यांच्याकडे अनुक्रमे त्यांचे तत्त्वज्ञानात्मक पितृत्व जाते. दुसऱ्या महायुद्धात फॅसिझमचा पूर्ण पाडाव झाला. भारतावरील चिनी आक्रमण हे जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीच्या दिशेने उचललेले एक पाऊल आहे, हा दृष्टिकोन मान्य असल्यास भरतभूमीवर कम्युनिझमचे भूत गाडले जाणार की कम्युनिस्ट हुकूमशाहीच्या दास्यशृंखला जगाला आणखी घट्ट आवळणार, या प्रश्नांचा ऐतिहासिक निकाल लागावयाचा आहे.

कम्युनिझममध्ये चांगला-वाईट भेद नाही

काही मंडळीच्या मते चिनी आक्रमण हा साम्राज्यवाद किंवा विस्तारवाद असून त्याचा कम्युनिझमशी सुतराम् संबंध नाही. गर्भितार्थाने त्यांच्यामते साम्राज्यवाद वाईट, पण साम्यवाद काही वाईट नाही. आम्ही चांगले व पुरोगामी कम्युनिस्ट आहोत आणि चिनी वाईट व प्रतिगामी कम्युनिस्ट आहेत. ही विचारसरणी अर्थातच घातुक आहे. आज जागतिक कीर्तीच्या कित्येक थोर विचारवंतांनी मार्क्सवादांतील दोषांचे व विसंगतीचे स्वरूप स्पष्ट करून कम्युनिझम ही स्वातंत्र्य व लोकशाहीविरोधी, बुद्धिवादविरोधी, तसेच नैतिक मूल्याचे अधिष्ठान नसलेली, पाशवी हुकुमशाहीतिप्रत नेणारी, समुदायवादी विचारसरणी आहे, हे तात्विकदृष्ट्या सिद्ध केले आहे; आणि अनुभवानेही सिद्ध झाले आहे. तेव्हा चांगला कम्युनिझम आणि वाईट कम्युनिझम हा भेदभावच चुकीचा व भ्रममूलक आहे. हा दृष्टिकोन लक्षात घेता चिनी आक्रमण हा निवळ साम्राज्यवाद किंवा विस्तारवाद आहे का जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीच्या कार्यक्रमातील एक टप्पा आहे, या प्रश्नाचा ऊहापोह होणे जरूर आहे.

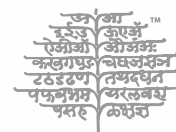
चिनी आक्रमणाला साम्राज्यवाद म्हणून हिणविण्यात काही अर्थ नाही. या आक्रमणाचे स्वरूप चेंगिझखानासारख्या एखाद्या सरंजामशाही सम्राटाच्या मध्ययुगीन साम्राज्यविस्ताराचे नाही किंवा लेनिनप्रणीत अभिजात साम्राज्यशाहीचेही (Classical Imperialism) नाही. मग हा आक्रमणरूपी साम्राज्यविस्तार कशासाठी ? जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीचे कंकण बांधलेल्या कम्युनिस्टांचा हा साम्राज्यविस्तार अर्थातच त्यांच्या क्रांतीच्या तंत्राचा आणि कार्यक्रमाचाच भाग आहे. कम्युनिस्ट झाले म्हणून काय झाले ? तेसुद्धा ध्येयवादी आहेत आणि सनातनी कर्मठ ब्राह्मणासारखे ध्येयवादी आहेत ! त्यांच्या ध्येयवादी वेडेपणात देखील पद्धत आहे.

जागतिक क्रांतीचे पाऊल

चिनी आक्रमण हे जागतिक कम्युनिस्टक्रांतीच्या दिशेने उचललेले एक पाऊल आहे असे मानले तर त्याचे स्पष्टीकरण व्हावयास हवे. सुप्रसिद्ध विचारवंत आणि तत्वज्ञ कै. मानवेंद्रनाथ रॉय यानी काही वर्षांपूर्वी पुढील आशयाचे विचार प्रगट केले होते. युरोप व अमेरिका या पाश्चात्य आघाड्यांवर जागतिक कम्युनिझमला आर्थिक व राजकीय अशा दोन्हीदृष्ट्या हार खावी लागणार असून तिसरे महायुद्ध उद्भवलेच तर ते युरोपात किंवा पाश्चात्य आघाडीवर पेटणार नसून आशियातच लढले जाण्याचा संभव आहे ! मानवेंद्र रॉय यांचे हे विचार त्यांच्या द्रष्टेपणाची साक्ष देणारे आहेत.

मार्क्सप्रणीत क्रांति झालीच नाही

मार्क्सप्रणीत विचारसरणीनुसार आणि तंत्रानुसार कम्युनिस्ट क्रांति जगात कोठेच कधी घडून आली नाही. संघटित कामगारवर्गाने कोठेही भांडवलशाही उलथून पाडलेली नाही. मार्क्सवादानुसार कम्युनिस्ट क्रांति व्हावयास हवी होती. ती इंग्लंड, जर्मनी, फ्रान्स, वगैरे आधुनिक भांडवलशाही परिपक्व झालेल्या देशात पण हे घडलेच नाही. जे घडले ते रशियासारख्या सरंजामशाहीच्या अवशेषाने बरबटलेल्या मागासलेल्या देशात ! ही मार्क्सप्रणीत अभिजात क्रांति नव्हती. दुसऱ्या महायुद्धानंतर रशियाला लागून असलेल्या युरोपमधील ज्या देशात कम्युनिस्ट राजवट झाली तीसुद्धा मार्क्सप्रणीत तंत्रानुसार नव्हे, लालसैन्याच्या आक्रमणानेच हे देश कम्युनिस्ट झाले ! चीनमधील कम्युनिस्ट राज्यक्रांति ही रशियाने मांचूरियात तयार केलेल्या लाल सैन्याच्या जोरावरच ! लाल सैन्याच्या जोरावर कम्युनिस्ट क्रांति निर्यात करणे हे एक कम्यु-





निस्ट क्रांतीचे मार्क्सवादात न बसणारे आधुनिक तंत्र आहे. या तंत्राच्या अनुषंगाने भारतावरील चिनी आक्रमणाचा अर्थ लक्षात येण्यास वेळ लागणार नाही.

आर्थिक आघाडीवरील कम्युनिझमचा पराभव

युरोपातील व अमेरिकेतील आघाड्यावर मार्क्सने निर्माण केलेला आर्थिक ईश्वर (Economic God) तेथील इतिहास घडवू शकला नाही. तेथे कम्युनिझमचे आर्थिक सिद्धान्त फोल ठरले आहेत. कम्युनिझमचा आर्थिक आघाडीवरील हा पराजय आहे. गेल्या महायुद्धात बेचिराख झालेली जर्मनी, जपान यासारखी राष्ट्रे, किंवा युद्धोत्तर कालात वसाहती गमावल्यामुळे आर्थिक व्यवस्था डबघाईस आलेली इंग्लंड, फ्रान्स, बेल्जियम, वगैरेसारखी राष्ट्रे, आज आपली आर्थिक व्यवस्था सावरून धरण्यातच नव्हे तर आश्चर्यकारक प्रगति घडवून आणण्यात यशस्वी ठरली आहेत. विशेषतः पश्चिम जर्मनीत तर आज आर्थिक सुबत्ता नांदत आहे. अजून वीस वर्षानंतर रशियात कम्युनिस्ट स्वर्ग (?) निर्माण करण्याची क्रुश्चोव आश्वासने देतो आहे. जर्मनीत आजच नंदनवन निर्माण झाल्याचे दिसून येत आहे. आणि हा जो आर्थिक विकास होत आहे तो कोणत्याही वादाची (– ism) कास न धरता, पंचवार्षिक योजनांची जाहिरातबाजी न करता, कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेचा वा आर्थिक सिद्धान्तांचा अंगीकार न करता! वर्गविहीन समाज निर्माण करण्याचे कम्युनिस्ट रशियाचे स्वप्न साकार होइल किंवा नाही ते सांगता येत नाही. पण उच्च राहाणी, श्रीमंत व गरीब यांच्या मिळकतीतील अंतर, या गोष्टी लक्षात घेता अमेरिकेत वर्गविहीन समाज निर्माण होत आहे. असे म्हणता येणार नाही का? इंग्लंड, फ्रान्स, बेल्जियम, इटली, इत्यादि राष्ट्रे सामायिक बाजारपेठ स्थापन करून आपला आर्थिक विकास साधण्याच्या खटपटीत आहेत.

संभ्रमात पडलेला क्रुश्चोव

मार्क्सवादी आर्थिक सिद्धान्ताशी विसंगत अशा या घटनांमुळे क्रुश्चोव देखील संभ्रमात पडल्यासारखा दिसतो आहे. कम्युनिस्ट आर्थिक सिद्धान्ताची दिवाळखोरी सिद्ध होणार की काय म्हणून तो शंकाकुल झाला आहे. कम्युनिझमच्या इभ्रतीला धक्का न लावतां कम्युनिस्ट क्रांतितंत्राचा फेरविचार करण्याकडे त्याचा कल आहे. म्हणून त्यास 'रिव्हिजनिस्ट' म्हणून चीनवादी कर्मठ कम्युनिस्टांकडून आज शिव्या खाव्या लागत आहेत. अशा रीतीने काहीतरी अघटित घडत असल्यामुळें एकेकाळी आकर्षक असलेली कम्युनिस्ट तत्त्वप्रणाली युरोपांतील वा अमेरिकेतील जनतेच्या गळी उतरविणे अशक्यप्राय होत असल्याची जाणीव वाढत आहे.

राजकीय आघाडीवर तेच !

ही झाली आर्थिक आघाडीवरील पराभवाची कारणमीमांसा. राजकीय आघाडीवरही तेच घडत आहे. अण्वस्त्रें, अग्निबाण, अवकाशायनांतून चंद्रावर स्वारी, इत्यादि बाबींसंबंधी प्रदर्शन व धुमधडाक्याचा प्रचार करून रशिया विज्ञानतंत्रांत अमेरिकेपेक्षा प्रगत आहे आणि म्हणूनच लष्करीदृष्ट्या अमेरिकेपेक्षा बलवान आहे, असे भासविण्याचा प्रयत्न झाला. पण अमेरिका या साऱ्या बाबतीत रशियापेक्षा तसूभरही कमी नाही हे सिद्ध झाले आहे धमक्या, दमदाट्या, देऊन क्रुश्चोवने आपल्या सामर्थ्याचे किळसवाणें प्रदर्शन करण्याचा फोल प्रयत्न केला. पण अमेरिकेने त्याला भीक घातली नाही शस्त्रसज्जतेतून शांतता या डलेसप्रणीत राजनीतीचा अवलंब करून अमेरिकेने रशियाला, अर्थात् कम्युनिझमला, राजकीय व लष्करी आघाडीवरही माघार खावयास भाग पाडले आहे. बर्लिन व क्यूबा प्रकरणे याची साक्ष होत.

अणुयुद्धाचा धोका पत्करल्याशिवाय युरोपात वा अमेरिकेत कम्युनिस्ट क्रांति अशक्य आहे हे क्रुश्चोव नीटपणें समजून आहे. मानव्याची अमरज्योत क्रुश्चोवला बजावते आहे की अणुयुद्धाचा धोका पत्करू नकोस. अणुयुद्धात जयापजयाच्या प्रश्नाला अर्थच उरत नाही. जे उरणार आहे ते मानवी संस्कृतीची राखरांगोळी! अणुयुद्धाशिवाय दुसरा पर्याय नाही. अर्थातच लालसैन्याद्वारा कम्युनिस्ट क्रांति निर्यात करण्याचे तंत्र युरोपअमेरिकेपुरते तरी निकामी ठरले आहे.

एकूण या दुहेरी पराभवामुळे क्रुश्चोव किंकर्तव्यमूढ होणे साहजिकच आहे. जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीकरिता बद्धपरिकर असलेला रशियाचा भाऊ चीन, यास क्रुश्चोवच्या या किंकर्तव्यमूढतेची जाणीव नसेल असे नाही. पण करणी व जबाबदारी रशियाची असल्यामुळे भावाभावात धुसफूस होणे स्वाभाविकच आहे.

अनुक्रमणिका





यांगत्सीकडून गंगेकडे

तथापि युरोप–अमेरिकेत कम्युनिझमची डाळ शिजत नाही म्हणून स्वस्थ बसायचे की काय? कम्युनिझमला सोडचिठ्ठी द्यावयाची काय? मार्क्सवादाला मूठमाती द्यावयाची काय? कदापि शक्य नाही! प्राण गेला तरी कर्मठ कम्युनिस्ट कम्युनिझमचा त्याग करणार नाहीत! म्हणूनच जे युरोप–अमेरिकेत सध्या तरी घडणे शक्य दिसत नाही, ते आशियाखंडात घडवून आणण्याचा चीनने चंग बांधला आहे. शिवाय या डावपेचांचा पाठपुरावा लेनिनने आधीच करून ठेवला आहे. कम्युनिस्ट क्रांतीचा ओघ यांगत्सी आणि गंगामाई यांच्याद्वारेच पॅरिस-लंडनकडे वळविता येईल, अशा आशयाचे लेनिनचे उद्गार आहेत. यांगत्सी झाली; आता गंगामाईकडे कम्युनिस्ट क्रांतीचा मोर्चा वळविला पाहिजे! चीनशिवाय हे क्रांतिकार्य कोण करू शकणार!

भारतावरच मोर्चा का?

आशिया खंडाचे कम्युनिस्ट हुकुमशाहीपासून संरक्षण करण्याकरिता भारत हाच एक बालेकिल्ला आहे. हा बालेकिल्ला जर आर्थिक, राजकीय, सामाजिक व लोकसत्तात्मकदृष्ट्या दृढमूल व मजबूत होऊं दिला तर युरोपांतील अनुभवांची पुनरावृत्ति होऊन आशियाखंडातदेखील कम्युनिझमला हार खावी लागेल, याची चीनलाच नव्हे तर रशियालादेखील जाणीव आहे. आज भारतात शांततेच्या व लोकशाही मार्गाने समाजसत्तावादी समाजरचना प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न चालू आहे. नांव समाजसत्तावादी समाजरचना असले, तरी साधन आणि साध्य कम्युनिस्ट बायबलानुसार नाही, हे चीन ओळखून आहे. म्हणूनच भारतातील प्रयोग यशस्वी झाल्यास आशियांत देखील कम्युनिझमचे पितळ उघडे पडल्याशिवाय राहाणार नाही. कम्युनिस्ट क्रांतीच्या भवितव्याच्या दृष्टीने चीन हा धोका पत्करावयास तयार नाही. म्हणूनच त्याने भारताच्या कुरापती काढावयास सुरवात करून अखेर भारतावर आक्रमण केले.

युरोप–अमेरिकेत कम्युनिस्ट क्रांति घडवून आणण्याचे बाबतीत रशियाला आलेला अनुभव आशियाखंडात चीनच्या वाट्याला आला तर कम्युनिस्ट राष्ट्रांतील जनतेची कम्युनिस्ट तत्त्वप्रणालीवरील श्रद्धा उडेल. गेल्या शतकभर मार्क्सवादाची जगावर असलेली पकड ढिली पडेल, शतकाच्या इतिहास-प्रवाहाचा ओघ बदलेल. जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीचे ध्येय उराशी घट्ट बाळगून असलेल्या रशिया व चीन यांना हा जीवनमरणाचाच प्रश्न आहे. मार्क्सवादातील विरोधविकासवाद किंवा ऐतिहासिक भौतिकवाद या तत्त्वासंबंधीचा भ्रमाचा भोपळा केव्हाच फुटला आहे. अभिजात (classical) साम्राज्यशाही युद्ध होऊन जागतिक भांडवलशाही खिळखिळी होण्याचेही स्वप्न विरले आहे. लाल सैन्याच्या मदतीने कम्युनिस्ट क्रांति घडवून आणण्याचे तंत्र हा एकच बाण त्यांच्या भात्यात शिल्लक आहे. तोही बोथट असल्याचा अनुभव येत आहे. जागतिक कम्युनिझम निर्वाणीच्या दशेप्रत येऊन पोहोचला आहे, असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. या दृष्टिकोनातून पाहिल्यास भारतावरील चिनी आक्रमण हा जागतिक कम्युनिस्ट क्रांतीचा निर्वाणीचाच लढा म्हणावा लागेल. म्हणूनच चिनी आक्रमण हे काही चौरस मैल खडकाळ, डोंगराळ, बर्फाळ, प्रदेशाकरिता नसून त्याचे महत्त्व जागतिक इतिहासाचा ओघ बदलण्याइतपत आहे. चिन्यांचा युद्धविराम हा पूर्णविराम नसून अर्धविराम आहे.

रशिया व चीन एकच

वरील विवेचनावरून रशियाची सहानुभूति व पाठिंबा कुठे असणार हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. रशियाचा चीनला पाठिंबा मिळणार नाही असे म्हणणारी मंडळी मूर्ख तरी असली पाहिजेत किंवा ढोंगी तरी! रशिया चीनला बंधु म्हणून संबोधतो, तर भारताला मित्र म्हणून! आणि रक्ताचे नाते पाण्यापेक्षा पातळ कसे असू शकेल? उघड उघड पाठिंबा किंवा सक्रिय मदत देण्यास रशिया कचरतो आहे; याचे एक कारण म्हणजे त्यामुळे जागतिक युद्ध भडकण्याचा संभव; दुसरे म्हणजे कम्युनिस्ट क्रांतीचे नेतृत्व चीनकडे जाण्याची रशियाला वाटत असलेली भीति! रशियावर ही एक शृगापत्तीच आहे. याकरिताच चीनने घिसाडघाई करू नये म्हणून रशियाचा आग्रह आहे. वाटाघाटीच्या व शांततेच्या मार्गाने सीमाप्रश्न सोडवा हा मानभावी उपदेश यासाठीच! रशियाने कम्युनिस्ट क्रांतीच्या ध्येयाला तिलांजली दिलेली नाही.

रवींद्रनाथ ठाकुर : अनुवादक दुर्गा भागवत

लोकसाहित्य-बाळगाणीं : ३ :

आय रे आय टिये ।
नाये भरा दिये ॥
ना निये गेल बोयाल माछे ।
ता देखे भाँदड नाचे ॥
ओरे भाँदड फिरे चा ।
खोकार नाचन देखे जा ॥

[ये रे ये रे पोपटा, नावेत बसून ये. नाव वाटू मासा (प्रचंड शरीराचा वाटोळ्या तोंडाचा, खवले नसलेला गोड्या पाण्यातला मासा) घेऊन गेला. त्याला पाहून पाणमांजर नाचते. अरे पाणमांजरा वळून पाहा. बाळाचा नाच पाहून जा].

अगोदर, पोपट नावेत चढून येतो आहे, असे दृश्य कुणा मुलाला, त्याचे त्याच्या बापा एवढे वय झाले तरीही दिसलेले नाही. मुलाच्या पित्याच्या संबंधांतही ही गोष्ट अघटितच आहे. परंतु ही अपूर्वताच त्याच्या कौतुकास कारणीभूत झाली आहे अगाध जलामध्ये एक जाडजूड शरीराचा वाटू मासा वर येऊन न बोलता, न सांगता एकाएकी त्याची होडी घेऊन चालू लागला आणि म्हणून संतापलेला, कावलेला पोपट माथ्यावरचा तुरा पिंजारून, पंख फडफडावून अतिशय जोरात चीत्कार करून संकटाची सूचना देऊ लागला, त्यावेळी विस्मय आणखीच वाढतो. बापड्या पोपटाची दुर्दशा आणि त्या जलचर प्राण्याचा ओंगळ व्यवहार पाहून एकाएकी पाणमांजराला नाचण्याची अनिवार उकळी फुटते हे तर खूप विलक्षण आहे. आणि म्हणूनच आनंदाने नाचण्यात गर्क झालेल्या त्या निर्दय पाणमांजराला स्वतःच्या नाचाचा वेग आवरता घेऊन बाळाचा नाच पाहाण्यासाठी मागे वळून पाहाण्याची विनवणी केलेली आहे, तिच्यातही खूपच रस आहे. ज्याप्रमाणे गोड छंद ऐकल्यावर तो गाण्यात गोवून गायची इच्छा होते, त्याप्रमाणे ही सगळी भाषेची चित्रे पाहिल्याबरोबर त्यांना रेखाचित्रात रूपांतर करून, रेखाटून ठेवण्याची इच्छा होते. परंतु अरेरे, या सगळ्या चित्रांतला रस नष्ट न करतां, त्यांच्यातली बालसुलभ सरलता, उज्ज्वल नावीन्य, संशयाचा अभाव, असंभवनीयाची संभवनीयता, या साऱ्या गोष्टी जशाच्या तशा ठेवून, ती चित्रें काढणारा चित्रकार आमच्या देशात कुठे आहे ? आणि वाटते, की सर्वत्रच तो दुर्लभ आहे.

खोका जावे माछ धरते क्षीरनदीर कूले ।
छिप निये गेल कोला ब्याङे;
माछ निये गेल चिले ॥
खोका ब'ले पाखिटि कोन् बिले चरे ।
खोक ब'ले डाक दिले उडे एसे पडे ॥

(बाळ मासे धरायला क्षीरनदीच्या तीरावर गेला. हळूच येऊन बेडकाने गरी पळवली. घार मासा घेऊन गेली. बाळ म्हणतो कुठले पाखरू दलदलीत फिरते आहे ? बाळ बोलतो आणि हाक मारल्यावर उडून येतो.)

क्षीरनदीच्या काठी मासे पकडण्यासाठी गेलेला बाळ ज्या काही संकटात सांपडला, ती संकटे नीट जोखल्याशिवाय रेखाटल्यानें मनाची क्षुब्धता का मिटते ? अवश्य. क्षीरनदीच्या भूगोलाची माहिती आपल्याहून अधिक चांगली बाळाला आहे, यात शंकाच नाही. परंतु कुठल्या का नदीत होईना, शहाण्या माणसास साजेसे धैर्य दाखवून अत्यंत गंभीरपणे स्वतःच्या उंचीच्या चौपट लांब गरी टाकून तो मासे पकडायला बसला. हेच भारी कौतुकाचे आहे; त्याहूनही आणखी असे की जेव्हा एकीकडून पाण्यातून एक अत्यंत चपळ पायांचा बेडूक आपले बटबटीत डोळे मिटून घेऊन बाळाची गरी पकडून ओढतो आहे आणि दुसऱ्या बाजूने घार येऊन झडप घालून मासा घेऊन पळते आहे; त्यावेळी बाळाच्या चकित व्याकुल आणि फटफटित चर्येवरचा भाव– एकदा सारी शक्ति पणाला लावून, मागे झुकून केलेली ताणाताणी– एकदा त्या




उडत्या चोराच्या बात्तीत कामात गुंतलेले आणि उत्सुक असे दोन्ही हात वर उडवणे– हे सारे चित्र कलाकुशल आणि सहृदय चित्रकार भेटेल या आशेवर किती तरी काळ वाट पाहात बसले आहे.

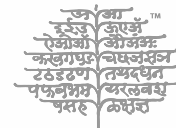
बाळाची कडेने दिसणारी पक्षीमूर्ति सुद्धा चित्राचा चांगला विषय आहे. एक मोठी दलदल डोळ्यासमोर येते. तिची पलीकडची बाजू काही नीट दिसत नाही. अलीकडच्या बाजूला तीराच्या जवळ एका कोपऱ्या-सारख्या जागेत मोठे मोठे गवत, वेळूची झाडे, आणि दाट अळूची खाचरे यांचाही समावेश; पाण्यात शेवाळ आणि नाळ असलेल्या फुलांचे (कमळ, शिंगाडा वगैरे नाळ असलेल्या फुलाचे) वन, त्याच्याही आणखी आत लांबवर नजरेच्या, गंभीर बनलेल्या ध्यानमग्न अशा थोड्यांशा बगळेबुवां पैकीच एक होऊन बाळराजे पंख मिटून, मान खाली घालून, अतिशय एकाग्र-भावाने भटकायला निघाले आहेत, हे दृश्यही छान आहे. त्याचप्रमाणे दलदलीच्या जवळपासच भाद्रपदा-तल्या पाण्यात बुडालेल्या, पण पिकलेल्या शेंड्यांच्या धान्याच्या शेताजवळ असलेले एक झोपडे; या झोप-ड्याच्या परसात बांबूच्या बेड्यावर डावा हात ठेवून आणि उजवा हात दलदलीच्या बाजूला पुरा लांबवून, तिसऱ्या प्रहरच्या उन्हात आई बाळाला हाक मारते आहे. कुंपणाच्या जवळ घरी परतल्यावर बांधलेली गुरे देखील कौतुकाने भारून जाऊन त्याच दिशेकडे वळून पाहाताहेत; आणि जेवून तृप्त झालेले बाळराजे कमळांच्या आणि शेवाळाच्या बनातून एकाएकी आईची हाक ऐकून चमकून झोपडीकडे जायची लगबग करू लागले आहेत. ते सुद्धां सुंदर दृश्य! नंतरचे तिसरे दृश्य. त्यात पाखरूं आईच्या छातीशी बिलगून खांद्यावर तोंड इकडून तिकडे घुसळीत दोन्ही पंखानी तिला घट्ट वेढून टाकते आहे. डोळे मिटून घेऊन आई दोन्ही हातानी नाजुक पंखासहित त्याला विळखा घालून, अत्यंत प्रेमावेगाने छातीशी आवळून धरते. हेही सुंदरच दिसते.

ज्योतिर्विदांना आकाशगंगेच्या धुरकट पट्ट्याचे निरीक्षण करता करता दिसते, की त्या ज्योतिर्मय बाष्प-राशीत ठिकठिकाणी जणुं धुके गोठत जाऊन ते नक्षत्रात परिणत होण्याचा प्रयत्न करते आहे. आमच्या गाण्यांच्या या धुक्याच्या राशीतही ठिकठिकाणी या प्रमाणेच अर्धवट जमलेल्या आकाराच्या कवित्वाची मूर्ति नजरेस पडते. या सर्व नव्यानेच निर्माण झालेल्या कल्पना मंडलात गुंतागुंत कसल्याही तऱ्हेची नाही– अगदी बाल्यावस्थेतल्या पृथ्वीच्या प्रथम अवस्थेप्रमाणे ही किंचितशी तरल अवस्था आहे. ती अजून कठिण झालेली नाही. आणखी एक गाणे देतो :—

जादु ए तो बडो रङ्, जादु ए तो बडो रङ्ग।
चार कालो, देखते पार जाब तोमार सङ्ग।।
काक कालो, कोकिल कालो, कालो फिङ्गेर बेश।
ताहार अधिक कालो कन्ये, तोमार माथार केश।।
जादु ए तो बडो रङ्ग जादु ए तो बडो रङ्ग।
चार धलो, देखाते पार जाब तोमार सङ्ग।।
बक धलो, वस्त्र धलो, धलो राजहंस।
ताहार अधिक धलो कन्ये तोमार हातेर शङ्ख।।
जादु, ए तो बडो रंङ्ग जादु, ए तो बडो रंङ्ग।।
चार राङ्गा देखाते पार जाव तोमार सङ्ग।।
जबा राङ्गा करबी राङ्गा, राङ्गा कुसुमफूल।
तादार अधिक राङ्गा कन्ये, तोमार माथार सिन्दूर।।
जादु, ए तो बडो रङ्ग जादु, ए तो बडो रङ्ग।
चार तितो देखाते पार जाब तोमार सङ्ग।।
निम तितो, निसुन्द तितो, तितो माकाल फल।
तादार अधिक तितो कन्ये बोन-सतिनेर घर।।
जादु, ए तो बडो रङ्ग जादु, ए तो बडो रङ्ग।
चार हिम देखाते जाब तोमार सङ्ग।।
हिम जल, हिमस्थल, हिम शीतलपाटि।
ताहार अधिक हिमकन्ये तोमार बुकेर छाति।।

[जादू ! ही तर मोठी गंमतीची जादू, हा मोठा खेळ चार काळ्या (वस्तू) पाहण्यासाठी तुझ्या बरो-बर जावे. कावळा काळा, कोकिळ काळा आणि भुंग्याचा वेश काळा. (पण) मुली त्यांच्याहूनहि काळे तुझ्या डोकीवरचे केस आहेत.)

जादू ! ही मोठी गंमतीची जादू, हा मोठा खेळ. चार पांढऱ्याना पाहायला तुझ्या बरोबर जावे. बगळा धवळा, वस्त्र धवळें, राजहंस धवळा, मुली, त्याच्याहून धवळा तुझ्या हातातील शंखाचा चुडा आहे.





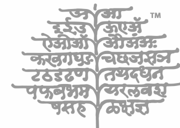
जादू ! ही मोठी गंमतीची जादु, हा मोठा खेळ. चार लाल रंगाचे पाहायला तुझ्या बरोबर जावे. जास्वंदीचे फूल लाल, कण्हेरीचे फूल लाल, करडीफूल लाल. मुली, त्याहून तुझ्या भांगातला शेंदूर अधिक लाल आहे.

जादू ! ही मोठी गंमतीची जादू, या मोठा खेळ. चार कडू (वस्तु) पाहायला तुझ्या बरोबर जावे. निंब कडू, निर्गुंडी कडू, कवंडळाचे फळ कडू. मुळी, त्याहूनही अधिक कडू सवत असलेल्या बहीणीचे घर (किंवा ज्या घरात सवत किंवा बहीण सवत झाली आहे ते घर) आहे.

जादू ! ही तर रंगाची मोठी जादू, हा तर मोठा खेळ. चार थंड गार (वस्तु) पाहायला तुझ्या बरोबर जावे. पाणी गार, जमीन गार, शीतलपाटी (मऊ गवताची तलम चटई) गार. (पण) मुली तुझ्या छातीतले काळीज त्याहूनही शीतल आहे].

कवि काव्य सृष्टीच्या आरंभ कालापासूनच विविध भाषात, नानाप्रकारच्या छंदांत स्त्रीजातीचे गुणगान करीत आले आहेत. परंतु वर दिलेल्या स्तुतिगानात जो एक सहज सिधासाधा भाव आणि जे एक सरळ साधे चित्र आहे, तसे अत्यंत थोड्या काव्यात पाहायला मिळते. याच्यात अजाणता आलेले एक प्रकारचे सरळ कौतुक आढळते. सीतेचा धनुष्यभंगाचा किंवा द्रौपदीचा लक्ष्यवेधाचा पण खूप कठिण होता, यात संशयच नाही. परंतु ही साधी मुलगी जो पण करून बसली आहे तो तितका कठिण म्हणता येणार नाही. पृथ्वींत काळ्या, पांढऱ्या आणि लाल रंगांचे इतके मिश्रण झाले आहे की त्यातून केवळ चार नमुने दाखवून देऊन अशा कन्येचा लाभ करून घेणे भाग्यवानालाच काय ते साध्य आहे. कलियुगाच्या आजच्या शेवटच्या काळात झाडून साऱ्या पुरुषाचे नशीब फिरले आहे. धनुर्भंग, लक्ष्यवेध, वादात जय, यातले काहीही आवश्यक राहिलेले नाही. उलटपक्षी तेच सरकारच्या नोटांच्या हुंड्याचा पण करीत असतात आणि खलपुरुषालाच शोभेल अशा नीचपणाची त्याना जरादेखील खंत वाटत नाही. याच्यापेक्षा आम्ही घेतलेल्या गाण्यातल्या नायकमहाशयांना जे अगदी सीध्या सोप्या परीक्षेत उत्तीर्ण होऊन मुलीचा लाभ करून घ्यावा लागत असे, ते अनेक पटीनी बरे. जरी परीक्षेचे अंतिम फळ वरच्या गाण्यात दिलेले आढळत नाही, तरीही त्या माणसाला पुरे गुण मिळाले असावेत असे अनुमान होते. कारण, असे दिसते की प्रत्येक श्लोकाच्या चारी उत्तरांच्या मध्ये चवथे उत्तर विलक्षण समाधानकारक होते. परंतु परीक्षा घेणारी जेव्हा स्वतःच प्रत्यक्ष पुढे येऊन ठाकली, तेव्हा ती उत्तरे देणे आमच्या नायकाच्या बाबतीत काहीसे कठीण झाले की काय ते मला सांगता येत नाही. पुस्तक नीट उघडून उत्तर द्यावे, तसेच हे आहे. परंतु त्या बाबतीत निष्कारण शंका मी घेत नाही. जी परीक्षा घेणारी ती जर संतुष्ट झाली, तर आम्हाला बोलण्यासारखे काही राहिलेच नाही. पहिल्या ओळीतच मुलगी म्हणते-जादू ! ही तर मोठी गमतीची जादू, हा तर मोठा खेळ—याच्यावरून दिसून येते की परीक्षा तर याच्या अगोदरच सुरू झालेली आहे आणि परीक्षेला बसणाऱ्याने अशी काही मनाला येतील अशा प्रकारची आनंदकारक उत्तरे दिली आहेत की, मुलीची प्रश्न करण्याची इच्छा उत्तरोत्तर वाढतच चालली आहे. वास्तविक याच्यासारखी मौज दुसरी नाहीच.

ते काही असो; परंतु माझ्यावर जर हे गाणे रचण्याचा भार पडला असता तर मी संभवनीय भूमिकेचा ठराविक पद्धतीने विस्तार केला असता. असा मध्येच आकस्मिक आरंभ मी केला नसता. पहिल्याने मी परीक्षागृहाचे वर्णन केले असते. ते जरी अगदी सिनेट हॉलप्रमाणे नसले तरी ईडन गार्डन प्रमाणे (कलकत्त्याची प्रसिद्ध बाग) झाले असते. नंतर चांदण्याचा प्रकाश, दक्षिणेकडचा वारा आणि कोकिळाचा कुहूध्वनि यांची जोड देऊन सारा बेत असा अगदी ठीकठाक जमवून आणला असता. किती तरी प्रकारच्या योजना घडवून आणल्या असत्या. परंतु ही जी सरळ सुंदर मुलगी, जिचे केस भुंग्याहून काळे, हातातले शंख राजहंसाहून शुभ्र, भांगांतला शेंदूर करडीच्या फुलाहून लाल, जिच्या प्रेमाचा गाभा लहान मुलांच्या बोलाहून गोड, जिचे वक्षःस्थल शीतल जलाहून स्निग्ध, अशी ती मुलगी, सामान्य अशी चार स्तुतिवाक्ये ऐकून सहज विश्वासाने आणि सरळ साध्या आनंदात आत्मविसर्जन करायला निघाली आहे. तिला आमच्या त्या वर्णनप्रचुर आणि शुद्ध केलेल्या छंदाच्या बंधनात या गाण्यातल्याप्रमाणे मी अशी चिरकाल पकडून ठेवू शकलो नसतो.





पण हेच गाणे का, आमच्यावर भार टाकला असता, तर आम्ही बहुतेक गाण्यांचे संपूर्ण परिष्करण करून संस्करणासाठी त्याना योग्य बनवले असते. इतके की त्यांच्यात सर्वांना अवगत असलेली नीति आणि सर्वांना दुर्बोध असलेले तत्वज्ञान यांची बैठक आम्ही निर्माण केली असती. आणखी काही झाले नसते तरी आम्ही त्याना आपल्या सध्याच्या शिक्षणाच्या आणि सामाजिक अवस्थेच्या वरच्या वर्गात उत्तीर्ण करवले असते. विचार करा, आपल्याला जर कधी सध्याच्या सभ्य समाजात चंद्राला आमंत्रण करावेसे वाटले तर का आपण त्याला खाली दिलेल्या स्वरूपात क्षुल्लक आमिष दाखवू ?

आय आय चाँदमामा टी दिये जा ।
चाँदेर कपाले चाँद टी दिये जा ॥
माछ कुटले मूडो देब ।
धान भानले कूँडो देब ॥
कालो गोरूर दूध देब ।
दूध खाबार बाटि देब ॥
चाँदेर कपाले चाँद टी दिये जा

(ये ये चांदोमामा टिळा लावून जा. चांदाच्या (बाळाच्या) कपाळावर चांदोबा टिळा लावून जा. मासा कापला तर तुला डोके देईन. भात कांडले की तुला कोंडा देईन. काळ्या गायीचे दूध देईन. दूध प्यायला वाटी देईन. चांदाच्या कपाळावर, चांदोबा, टिळा लावून जा).

हा कुठला चंद्र ? सगळ्या सगळ्या बंगाली घरातला चंद्र. हा आमच्या बालसमाजाचा सर्वांत मोठा आणि सर्वांचा मामा चांदोबा. हा आमच्या खेड्यातल्या झोपडीजवळ वाऱ्याने आंदुळणाऱ्या वेळूच्या वनातल्या झरोक्यांचा आडून परिचित अशा हसऱ्या चेहऱ्याने, आंगण्याच्या धुळीत लोळत पडलेल्या नागड्या मुलांचे खेळ पाहातो. त्याच्याशी आमच्या खेड्यांचा स्नेहसंबंध आहे. नाही तर एवढा मोठा पुरुष, जो सत्तावीस नक्षत्रसुंदरींच्या अंतःपुरामध्ये वर्ष घालवतो, जो स्वर्गातला सारा सुधारस आपल्या अक्षय अशा रौप्यपात्रात रात्रंदिवस रक्षण करून ठेवीत आला आहे, त्या शशलांछन हिमांशुमालीला माशाचे मुंडके, भाताचा कोंडा, काळ्या गायीचे दूध प्यायची वाटी, यांचे आमिष दाखवण्याचे साहस कुणी केले असते ? मी असतो तर मला वाटते की, प्राजक्तातला मध, निशिगंधांतला सुवास, हळदकुंडा पक्ष्याचे गाणे, मीलनाच्या वेळचे स्मित, हृदयातली आशा, डोळ्यातले स्वप्न, नववधूची लज्जा, वगैरे सारे अपूर्वाईचे पदार्थ आणून त्याला दिले असते आणि चंद्र कुठेही असो त्याला तिथेच राहू दिला असता. त्या चंद्राला, गाण्यातल्या चंद्राला, गाण्यातली माणसे जसे खोटे आमिष दाखवतात, तसे दाखवण्याचे साहस केले नसते. बाळाच्या कपाळाला टिळा लावण्यासाठी वाकणाऱ्या चंद्राच्या बाबतीत, हे अशक्य आहे, याचा एकदा सुद्धा जणु त्या माणसांनी विचार केला नव्हता. अशा प्रकारची घोर, विश्वासशून्य नास्तिक प्रवृत्ति त्यांची नव्हती. म्हणून त्यांच्या कोठारात जे काही असते, जवळ जितके पुरण्यासारखे असते, त्याहून अधिक कवित्वाच्या उत्साहाच्या भरात देणे घेणे त्यांना जमत नाही. आमच्या बंगाल देशातला चांदोमामा, बंगालमधल्या हजारो झोपड्यातल्या गोड आवाजातली हजारो आमंत्रणे मिळाल्याने गुपचुप हंसत राहिला होता. 'हो'ही म्हणत नसे; 'ना' ही म्हणत नसे; असा भाव दाखवीत जणु काही एका दिवशी, कोणाला काहीही न कळवता सवरता, पूर्वदिशेला आपल्या प्रवासाची सुरवात करायच्या वेळी, असाच रस्त्याच्या मध्ये कौतुकाने प्रफुल्ल झालेल्या परिपूर्ण अशा सहास्य वदनाने तो घराच्या कोपऱ्यात येऊन उभा राहिला.

[ही गाणी म्हणजे एका लुप्त झालेल्या जगाचे भग्न अवशेष आहेत, असे आम्ही मागे म्हटलेच आहे. त्यांच्यात विविध प्रकारचे विस्मृत सुखदुःख अनंत तऱ्हांनी विखरून राहिलेले आहे. ज्याप्रमाणे पूर्वकालीन पृथ्वीच्या प्राचीन समुद्रकाठच्या चिखलाच्या कडेने (पथिकांचे) पाऊल उमटले—अखेर कालक्रमाने कठीण दाब पडून तो चिखल, त्या पदचिन्हासकट, दगड होऊन गेला—ते चिन्ह स्वाभाविकपणेच राहिले—कुणी खोदून कोरून ते काढले नव्हते—त्याच प्रमाणे या गाण्यात कैक दिवसांचे हसणे रडणे अंकित झाले आहे. भंगलेल्या, उचललेल्या छंदाशी अनेक हृदयवेदना संलग्न होऊन राहिली आहे. किती तरी काळाचा एक तुकडा असे जे माणसाचे मन, ते कालसमुद्रात वाहात वाहात या खूप दूर असलेल्या





वर्तमानकाळाच्या किनाऱ्यावर फेकले गेले. आमच्या मनाशी जुळल्याबरोबर मात्र त्याच्या सगळ्या विस्मृत वेदना जीवनाच्या आंचेने चाळवल्या जाऊन फिरून अश्रुरसाने सचेतन होऊन उठल्या आहेत.

ओ पारते कालो रङ्ग वृष्टि पडे झम् झम् ।
ए पारते लङ्का गाछटि राङ्गा टुकुटुकु करे ॥
गुणवती भाई आमार, मन केमन करे ।
ए मासटो थाक् दिदि केँदे केकिये ॥
ओ मासते निये जाब पाल्कि साजिये ।
हाड हल भाजा–भाजा, मास हल दाडि ।
आय रे आय नदीर जाले झाँप दिये पडि ॥

(त्या पलीकडच्या तीरावर काळोखी पडली आहे. पाऊस झिम् झिम् पडतो आहे. इकडच्या बाजूला मिरचीचे रोपटे लाल रंगात झळकते आहे. माझा गुणाचा भाऊ; कसेसेच होते आहे माझे मन. ताई, हा महिना थांब. रडतेस का ? पुढच्या महिन्यात पालखी सजवून तुला घेऊन जातो. (बहीण म्हणते) माझी हाडे पिचली आहेत. मास वाळून दोरीसारखे झाले आहे. ये रे नदीच्या पाण्यात मी झेंप घेऊन पडते आहे.)

ही अंतरीची व्यथा, हे कोंडलेले, सांचलेले अश्रू आणि उसासे, कधी काळी कुठल्या तरी घरातल्या गुप्त अशा कोपऱ्यातून कुठल्या तरी अज्ञात, विस्मृत अशा नववधूच्या कोमल हृदयाचा चक्काचूर करीत बाहेर पडले आहेत. याप्रमाणे किती प्रकारची वेदना जगात कुठलीच खूण मागे न ठेवता, दीर्घ उसाश्यांप्रमाणे वाऱ्याच्या झोतात विरून गेली आहेत. इथे मात्र ती, कशी कुणास ठाऊक, एका कडव्यात अडकून पडली आहेत.

पलीकडे काळोखी, पाऊस पडतो झिम् झिम्; अशा दिवशी, अशा स्थितीत मनात कसेसेच झाल्यावाचून राहात नाही. पूर्वीपासून हे असेच होत राहिले आहे. फार पूर्वी उज्जयिनीच्या राजसभेतला महाकविही बोलून गेला की–

मेघालोके भवति सुखिनोऽप्यन्यथावृत्ति चेतः।
.... किं पुनर्दूरसंस्थे ॥

कालिदासाने ज्या गोष्टीचा हलकासाच उसासा टाकून उल्लेख केला, तीच गोष्ट या गाण्यात काळीज कापणाऱ्या आक्रोशात प्रगट झाली आहे.

'माझा गुणाचा तो भाऊ. मनांत कालवाकालव होते आहे...... माझी हाडे जळून सुकून गेली आहेत. मांस दोरखंडासारखे झाले आहे. ये रे ये. नदीच्या पाण्यांत मी झेप घालून पडते आहे.'

याच्यात असलेली सारी मर्मांतक कहाणी, ही दुःसह वेदनांची समग्र परंपरा, कशी सांगता येईल ? दिवसा, रात्री, घटके-घटकेला किती सोसावे लागले — या वेळी मात्र त्याच प्रेमाची एकही आठवण नसलेल्या, त्या परक्या सुखहीन घरी, अकस्मात् तिच्या माहेरचा, तिच्या चिरपरिचयाचा, तिच्या व्यथेत समभावाने दुःखी होणारा भाऊ आपल्या बहिणीची चौकशी करायला आलेला आहे — तेव्हा काळजाच्या पुटापुटात साचून राहिलेल्या गूढ अश्रूंच्या राशी आता कशासाठी अडून राहाणार ? ते घर, तो खेळ, ते आईपाश, ते सुखपूर्ण बाल्य, ते सारे सारे मनात जागृत झाल्यामुळे उतावीळ अंतःकरणाला कसे रोखून धरता येणार ? त्या दिवशी काय वाटेल ते झाले तरी आणखी एक महिनाभर वाट पाहाणेही सहन होणे शक्य नव्हते- विशेषतः नदीच्या पलीकडची बाजू त्या दिवशी दाट ढगांनी काळी होऊन गेली होती. पाऊस झिम् झिम् पडत होता. त्या वेळी मनात अशी इच्छा झाली की पावसाच्या सरींनी निनादणाऱ्या, मेघांच्या छायेने श्यामल झालेल्या, काठोकाठ भरलेल्या, शीतल अशा नदीच्या पात्रात उडी घेऊन, हाडांच्या गाभ्यातली आग आपण शमवावी. याच्यात व्याकरणाची एक चूक आहे. अनेक तर्क लढवून, वंग भाषेचे संरक्षक तिचा परामर्श घेतीलच. एवढेच काय पण तिच्यावर एक असूही गाळतील.

भावाला 'गुणवती' म्हणून वर उल्लेखिलेल्या अनामिक मुलीने आपला अगाध मूर्खपणा प्रगट केला आहे. त्या हतभागिनीच्या स्वप्नीसुद्धा आले नसेल की तिच्या त्या एका दिवशीच्या मर्मभेदी रोदनाच्या स्वराबरोबर व्याकरणाची ही चूक देखील जगांत कायमची होऊन जाणार आहे. कळले असते तर ती लाजेने मेली असती. एक तर चूक म्हटली तर ती फारशी मोठी नाही. दुसरे म्हणजे बहिणीला संबोधून तो भाऊ बोलतो आहे असेही होणे शक्य आहे. सध्या जे वंग भाषेच्या शुद्धीकरणाचे व्रत अंगीकारून भाषेतल्या प्रथा आणि पुरातन सौंदर्य यांचे बलिदान

करण्यास उद्युक्त झाले आहेत, तेही माझी खात्री आहे की, कधीमधी प्रेमामुळे स्वतःला विसरून, व्याकरणाला बगल देऊन, बहिणीला ' भाई ' म्हणत असतीलच. कारण बायकोच्या संबंधामुळे, भावाला प्रीतिपूर्वक संबोधण्याच्या संवयीमुळे, त्याच क्षणी त्यांना चुकीची दुरुस्ती करता येत नाही.

आमच्या बंगाल देशात एक तीव्र अंतर्वेदना आहे–मुलीची सासरी पाठवणी! वयांत येण्याच्या अगोदर, अजाण, भोळ्या भाबड्या मुलीला परक्याच्या घरी जावे लागते. यामुळे बंगाली कन्येच्या तोंडाकडे समस्त वंगदेशाची व्याकुळ, करुण नजर लागलेली असते. या कातर, व्याकुळ प्रेमामुळे बंगालच्या शारदोत्सवाला स्वर्गीयता प्राप्त झालेली आहे. आमच्या या कौटुंबिक स्नेहातून, कौटुंबिक दुःखातून बंगाली माणसाच्या घरातल्या या चिरंतन वेदनेतली आसवे आपल्याकडे ओढून घेऊन, शारदोत्सव पल्लवांच्या छायेच्या रूपात बंगाल्यांच्या अंतःकरणात प्रतिष्ठित झालेला आहे. हीच बंगाल्यांची अंबिकापूजा, म्हणजेच बंगाल्यांची कन्यापूजाही आहे. आगमनी आणि विजया म्हणजे बंगालच्या मातृहृदयाचे गान. अगदी वर वर चाळले तरीही आमच्या लोकगीतात वंगदेशीय जननीची ही आंतारिक वेदना नाना स्वरूपात प्रकट झालेली आहे.

आज दुर्गार अधिवास, काल दुर्गार बिये ।
दुर्गा जाबेन श्वशुरबाडि संसार काँदाये ॥
मा काँदेन मा काँदेन धूलाय लूटाये ।
सेइ-जे मा पलाकाटि दियेछेन गला साजाये ॥
बाप काँदेन बाप काँदेन दरबारे बसिये ।
सेइ-जे बाप टाका दियेछेन सिन्दुक साजाये ॥
मासि काँदेन मासि काँदेन हेँशेले बसिये ।
सेइ-जे मासि भात दियेछेन पाथर साजिये ॥
पिसि काँदेन पिसि काँदेन गोयाले बसिये ।
सेइ-जे पिसि दूध दियेछेन बाटि धरिये ॥
भाई काँदेव भाई काँदेन आँचल धरिये ।
सेइ-जे भाई कापड दियेछेन आलना साजिये ॥
बोन काँदेन बोन काँदेन खाटेर खूरो धरे ।
सेइ जे बोन –

(आज दुर्गेचे राहाणे. उद्या दुर्गेचे लग्न. दुर्गा सासरी जाणार. सारे जग रडते आहे. आई रडते, धुळीत लोळून आई रडते. तीच आई की जिने गळा भूषवायला ' पलाकाटि ' माळ दिली. वडील रडतात. दरबारात (ओस्र्यावर) बसून रडतात. तेच ते वडील की ज्यानी पेटीभर रुपये दिले. मावशी रडते. मावशी स्वैपाकघरात बसून रडते. तीच ती मावशी की जिने दगडी भरून भात दिला. आत्या गोठ्यांत बसून रडते. तीच ती आत्या की जिने वाटीभर दूध दिले. भाऊ रडतो. भोऊ पदर हातात धरून रडतो. तोच तो भाऊ की ज्याने, आळता लावून साडी दिली).

या ठिकाणी वाचकांच्या समोर अपराधी ठरेन की काय या शंकेने गाणे पुरे करायच्या अगोदरच एक गोष्ट सांगणे आवश्यक आहे, असे मला वाटते. जी बहीण आज खाटेचा खूर धरून उभ्या उभ्या घळघळ अश्रू गाळते आहे, तिचे पूर्वीचे वागणे काही कुलीन मुलीला साजेसे नाही, बहिणी-बहिणीत भांडण न होणे चांगलेच. परंतु अशी भांडणे तर नेहमीच सर्वसाधारणपणे होत असतात. परंतु त्यातही मुलीच्या तोंडी, जी आपल्याला सभ्य समाजात उच्चारायला लाज वाटेल अशी, भाषा असणे बरे नव्हे. परंतु ओळ माझ्याच्याने अजिबात गाळूनही टाकवत नाही. कारण तिच्यात अशा तऱ्हेची भाषा असली तरीही तिच्या अनेक पटीनी करुणरसही आहे. भाषांतर करून सांगायचे झाल्यास मुख्य गोष्ट अशी की, ही जी रडणारी मुलगी आहे, तिने या पूर्वी भांडणाच्या वेळी बहिणीचा ' नवरा खाणारी ' असे म्हणून अपमान केलेला आहे. आम्ही ती शिवराळ, ग्राम्य भाषा बदलून खाली दिल्याप्रमाणे छंदमूर्ति केली आहे–

बोन काँदेन, बोन काँदेन खाटेर खूरो धरे ।
सेईजे बोन गाल दियेछेव स्वामी खाकी बले ॥

(बहीण रडते, बहीण खाटेचा खूर धरून रडते. हीच ती बहीण, जिने ' नवरा खाणारी ' असे म्हणून शिवी दिली होती).

आईने दागिने दिले. बापाने पैसा दिला. मावशीने भात खाऊ घातला. आत्याने दूध पाजले. भावाने लुगडे घेतले. म्हणूनच आम्हाला आशा वाटत होती की अशा कुटुंबातल्या बहिणीची कृतिही अशीच प्रेमाने भरलेली असेल. परंतु शेवटची ओळ वाचताच एकदम धका बसतो आणि डोळ्यातून आसवे





घळघळतात. आईबापांचे पूर्वीपासूनचे जे मायेचे वागणे असते, त्याच्याशी या पाठवणीच्या वेळच्या रडण्याचा एक मेळ बसतो. ते अपेक्षितच आशापूर्ण आहे. परंतु जी बहीण नेहमी भांडण उकरून काढते आणि अभद्र शिवी देते, तिचे या वियोगाच्या वेळचे रडणे सर्वात करुण. तिच्या सगळ्या भांडणातंडणात जी एक मृदु माया, गुप्तपणाने संचित होत राहिली होती, ती नजरेस न पडणारी माया गळणाऱ्या आसवां बरोबर अकस्मात् प्रगट झाली. तिच्यावर कठोर आघात झाला. ती खाटेचा खूर धरून रडू लागली. बाळपणी याच खाटेवर त्या बहिणी-बहिणी निजत असत. हीच निजायची खोली, त्यांच्या सगळ्या झगड्या-वादांची, खेळासंवरायची, जागा होती. ताटातुटीच्या दिवशी त्याच निजावयाच्या खोलीत येऊन, त्याच खाटेचा खूर धरून, अगदी एकटीच अशी एकांतात, गुप्तपणे, दुःखाने, ती अश्रू गाळू लागली. त्या गाढ प्रेमोद्रेकाच्या निर्मल जलधारेत भांडणाच्या भाषेतले सारे किल्मिष धुतले जाऊन ती आता अगदी स्वच्छ झाली आहे.

अनुक्रमणिका





श्री. श्री. रा. टिकेकर

ऐतिहासिक शब्दकोश -- खंड १--२ (पुस्तक-परिचय)

आमच्या साहित्यात ऐतिहासिक कागदपत्रांचा समावेश आहे तसा इतर कुठल्याही भारतीय साहित्यात नाही. त्यामुळे जुन्या ऐतिहासिक कागदपत्रांचा अभ्यास करताना 'कोशा 'ची आवश्यकता पावलोपावली भासते. मोगल दरबारची भाषा फार्सी आणि दक्षिणेतल्या सुलतानशाह्यांची दखनी (उर्दू) अशा भाषांचा प्रभाव मराठीवर झाला असल्यास नवल नाही. विजयनगरचे साम्राज्य आणि देवगिरीच्या यादवांचे राज्य यांच्या अवशेषांवर मराठी राज्याची इमारत उभारली असल्याने त्या दोन्ही राजवटींचा – त्या त्या दरबारी भाषांचा– परिणाम मराठी व्यवहारी भाषेवर साहजिकच झाला.

शब्द–अर्थ–शास्त्राचा (सेमँटिक्सचा) एक सिद्धान्त असा आहे की कोणत्याही शब्दाचा अर्थ कायम रहात नाही. तो सारखा बदलत असतो. बदलापुरचे समाजशास्त्री श्री. ना. गो. चापेकर यांनी आपल्या ऋग्वेद संशोधनाचे सार[1] सांगताना जुन्या शब्दांचे अर्थच हुडकले ! आजचे रूढ अर्थ वैदिक काळी त्या शब्दांना नव्हते असे त्यांनी दाखवून दिले. ऋग्वेद कालापासून आजपर्यंतच्या दीर्घ कालाच्या मानाने 'मराठी ' ऐतिहासिक काल अलीकडचा खरा. तरीही दोनशे–तीनशे वर्षे होऊन गेली असल्याने शब्दांच्या अर्थात बदल झाला असला पाहिजे. तो जाणण्यासाठी कोशाची आवश्यकता आहे.

शिवाय फार्सी, अरबी, तुर्की, उर्दू , कानडी... असे भिन्न भाषी शब्द मराठीत सामील होताना 'वेशांतर ' करतात; त्यांचा तोंडावळा हुडकून काढावा लागतो. फार्सी-अरबी शब्द मराठी मुलुखात वावरताना त्यांच्या उच्चारात फरक पडतो. लपेटदार मोडी लिहिताना कारकुनांच्या अक्कलहुषारीच्या मानाने त्यात फेरबदल होतात. उच्चार-लेखन आणि अर्थ असा तिहेरी फेरबदल समजण्यासाठी कोशाचे साहाय्य नसेल तर भाषा कळणार नाही. लेखन निरर्थक होईल. श्री. केळकरांच्या कोशाची[2] आवश्यकता अशाने आपोआप सिद्ध होत आहे.

पूर्वीचे प्रयत्न

फार्सी, अरबी, 'यवनी ' किंवा परभाषेतल्या शब्दांचा नीट अर्थ कळावा अशी इच्छा स्वाभाविक होते, ती पुरी करण्यासाठी वेळोवेळी प्रयत्नही झाले आहेत. " राजव्यवहार कोश " हा शिवछत्रपतींच्या आज्ञेनुसार हणमंत्यानी रचिला असला तरी त्याचा हेतु 'भाषाशुद्धि ' असावा असे वाटत नाही. भाषाशुद्धीचा आग्रह सार्वदेशीय–सार्वकालीन आहे; पण शिवछत्रपति किंवा तंजावरकडील हणमंते त्या पंथाचे नव्हते. अर्थसौकर्यासाठी त्यानी तो कोश रचिला–रचविला– असावा हे अधिक सयुक्तिक दिसते. फार्सी ही संस्कृतची बहीण हे त्या कोशातील अनेक शब्दांवरून स्पष्ट होते. फार्सी-संस्कृतचे जवळचे नाते समजल्यावर फार्सी शब्दांवर बहिष्कार टाकण्याची

---

१. नवभारत– सप्टेंबर १९६२ पृ. ४१–४६.

२. ऐतिहासिक शब्दकोश खंड–१–२ ले. य. न. केळकर प्र. ठोक‑‑ प्रकाशन पुणे : २ पृ. १५१९ (दोन्ही खंड) किं. १५ रु. प्रत्येकी.





भाषा ढिली पडते.[३] राजव्यवहारकोश शिवकाली रचिला असल्याने त्याची थोरवी विशेष आहे. ऐतिहासिक कागदपत्रांचा अर्थ लावण्यासाठी ह्या राज° कोशाचा होईल तितका उपयोग दुसऱ्या कोणत्याही कोशाचा होणार नाही हे उघड आहे.

वाडांच्या ' डायऱ्या ' म्हणून जे १४–१५ ऐतिहासिक कागदांचे ग्रंथ उपलब्ध आहेत, त्यांच्या शेवटी " शब्दार्थ " दिला आहे. त्याचा उपयोग त्या त्या खंडापुरता मर्यादित असावा हे रास्त होय. प्रा. माधवराव पटवर्धनांनी ' फारसी-मराठी ' कोश रचिला; पण त्यानी त्यासाठी राज°कोश पाहिला देखील नाही. मग त्याचा उपयोग कसा व्हावा ? कारण काहीही असो, पटवर्धनकृत कोशाची ही मोठी उणीव अभ्यासकांना जाणवते. कित्येक ठिकाणी तर विचित्र अर्थ उद्भवतात. ग्रांथिक फारसी आजच्या इराणांतली बोल-व्यवहारातली फार्सी आणि हिंदुस्थानात इतर भाषांच्या संसर्गाने रूढ झालेली कागदपत्रातील फार्सी –अशा सर्वांचा मेळ घालणे सोपे नव्हते. मर्यादित अर्थाने पटवर्धनांचा कोश उपयुक्त ठरला.

ऐतिहासिक पोवाडे संपादित असता श्री. य. न. केळकरांनी टीपा दिल्या त्यात अनेक शब्दांचे अर्थ येऊन गेले. ऐतिहासिक शब्दांचा अर्थ लावण्याचा त्यांचा व्यासंग इतका जुना आहे.

बखरी संपादून प्रसिद्ध करण्याच्या प्रयत्नात संपादकांनी आपापल्या कामापुरते शब्दार्थ दिले आहेत. त्या सर्वांपेक्षा निराळे काम श्री. केळकरांचे आहे.

परभाषी कोश

हिंदुस्थानचा कारभार इंग्रजांनी आपणाकडे घेतला– तेव्हा येथील राज्यकारभाराची वहिवाट समजावून घेण्याची खटपट त्यानी मनापासून केली. ह्या खटपटीचे दृश्य फल म्हणजे विल्सनचा कोश. स. १८५५ मध्ये ५९५ पृष्ठांचा हा जाडा ग्रंथ इंग्लंडमध्ये छापला. मात्र त्यात केवळ " मराठी " शब्द आले नसून प्रारंभी म्हटल्याप्रमाणे " महसूल आणि न्याय " खात्यातल्या, अरबी, फार्सी, हिंदुस्तानी, संस्कृत, हिंदी, बंगाली, उरीया, मराठी, गुजराती, तेलगु, कानडी, तामीळ, मल्याळी, व इतर भाषांतील शब्दांचा समावेश आहे. इतका व्यापक कोश विल्सनसारखा प्रकांडपंडितच करू जाणे ! तो छापण्याचे कामही काही सोपे नव्हते. पण त्या ग्रंथाची उपयुक्तता आजमितीसही भारतभर पटली असल्याने बसू आणि गांगुली ह्या वंगीय पंडितांनी त्याची सुधारून वाढविलेली ९०५ पानांची नवी आवृत्ति काढली. (स. १९४० कलकत्ता.) ह्या कोशात सुमारे २६,००० शब्द आहेत.

हॉब्सन जॉब्सन हा कोश अत्यंत पद्धतशीर रीतीने केलेला आहे. हिंदुस्थानात, साहेबी रहाणीत जे स्थानिक शब्द इंग्रजी भाषेत शिरले, त्यांची सोपपत्तिक माहिती – आणि तो शब्द ग्रंथनिविष्ट झाला असल्यास–कोणत्या पुस्तकांत– कोणत्या वर्षी– ही कालानुक्रमाची माहिती – हॉब्सन-जॉब्सनमध्ये आढळते. अनेक संशोधक हॉब्सन जॉब्सनचा आधार घेतात – उघडपणे ते ऋण मान्य करतात ही त्या कोशाची सर्वमान्य थोरवी होय.

कोशाचे स्वरूप

केळकरकृत ऐतिहासिक कोशात, दोन्ही खंडांची मिळून १५२० पृष्ठे भरतात. त्यात १५००० शब्द आहेत– काटकसरीसाठी दोन हजार शब्द गाळावे लागले, असे लेखकांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे. प्रकाशकानी आपले कर्तव्य नीट बजावले असते तर पुस्तकाचा विस्तार– ते दोन हजार शब्द न वगळता– निदान २००–३०० पृष्ठांनी कमी झाला असता. आहे या शब्दसंग्रहासाठी मुद्रक-प्रकाशकांच्या

३. राज° कोशात शंभराहून अधिक मराठी शब्द आहेत, त्याचे संस्कृत प्रतिशब्द देण्याचे कारण वेगळे आहे.

अनुक्रमणिका

सहकार्याने, सुमारे शंभर पाने सहज कमी झाली असती. पण हा कोशकारांचा दोष नव्हे.

मोल्सवर्थच्या मराठी कोशात साठ हजार शब्द आहेत. वा. गो. आपटे यांच्या मते मराठीत पाऊण लाख शब्द असावे. शब्दकोशकारांच्या सात खंडात मिळून ११२, १२९ इतकी शब्दसंपत्ति मराठीची आहे. ह्यात फारसी, अरबी, तुर्की अशा " इस्लामी परकी " शब्दांचा त्यांचा अंदाज २९०० (एकोणतीसशे) एवढा आहे. युरोपीय भाषांतील १५५० शब्द त्यांना आढळले. [राजव्यवहारकोशात एकूण १३४० शब्द (आणि त्यांचे पर्याय) आले आहेत.] तिन्ही मराठी कोशांचा हिशेब व्युत्पत्तिकोशाच्या प्रस्तावनेत (पृ. ९४) आढळतो. मग श्री. केळकरांनी १५–१७ हजार शब्द गोळा केले. त्यात आणखी कोणते शब्द आहेत ?

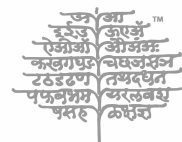
ह्या प्रश्नाचे उत्तर यथावकाश मिळेल. तूर्त आपणास त्या कोशाचे स्वरूप पहावयाचे आहे. शब्द–शब्दाचा अर्थ आणि तो शब्द कोणत्या वाक्यात (कोणत्या पुस्तकात) वापरला आहे, त्याचा उल्लेख–इतकी माहिती श्री. केळकरांनी पुरविली आहे. कोणता शब्द कोठे कसा वापरला हे सांगण्यासाठी नुसते व्यापक वाचन पुरणार नाही. व्युत्पन्नपणाशिवाय हे साधणार नाही. श्री. केळकरांची सर्वात मोठी कामगिरी ती हीच की त्यांनी प्रत्येक शब्द ऐतिहासिक कागदपत्रात कोठे आला आहे त्याची साधार अवतरणे दिली आहेत. पटवर्धनांच्या कोशातही अवतरणे आहेत. पण केळकरांनी पुष्कळ अवतरणे दिली असल्याने त्यांचे महत्त्व निराळे आहे.

स्वाभाविक मर्यादा

श्री. य. न. केळकर यांनी हे कार्य एकट्याने पत्करले हीच मोठी कौतुकाची बहादुरी होय. त्यांची शक्ति उतारे देण्यात व्यक्त झाली आहे. इतर कार्याचा व्याप सांभाळून केवळ हौस, हौशीचा व्यासंग, म्हणून त्यांनी हे कार्य पत्करले. कोशात शब्दार्थाच्या बरोबर व्युत्पत्ति, व्याकरण, जातकुळी ही माहितीही अभिप्रेत असते. मराठीप्रमाणे इतर भाषातही कित्येक फार्सी–अरबी–तुर्की हे शब्द शिरले असल्याने त्यांचा तौलनिक अभ्यास आवश्यक होता. पण आपली मर्यादा ओळखून श्री. केळकरांनी त्या ' भाषाशास्त्रीय ' माहितीस हातही घातला नाही, हे एकापरी चांगले झाले. मानवी शक्ति मर्यादित असल्याने, ज्या शास्त्राची माहिती नाही त्या प्रयत्नात न पडणेच बरें, हा केळकरांचा व्यवहारी मार्ग सहज पटतो. कोश म्हणताच ज्या काही विशिष्ट शास्त्रीय माहितीची अपेक्षा असते, ती ह्या ऐतिहासिक कोशात आढळत नसली तरी झालेल्या कार्याचे व्यापक स्वरूप कमी ठरत नाही. अभ्यासकांना उपयोगी अशी कोशकारांची अपेक्षा पुरी करणारा हा प्रयत्न आहे खरा. पण परीक्षण करणाऱ्या विचिकित्सकास ही उणीव खटकते. अनेक भाषांचे कोश–परिशीलन, त्या त्या भाषाभाषींशी चर्चा–विवेचन, इत्यादि खटपटी एकट्या केळकरांच्या आवाक्याबाहेरच्या समजून आहे त्या अवस्थेत कोश-परीक्षण उरकले पाहिजे.

मुद्रक – प्रकाशक यांची जबाबदारी

कोशाची छपाई हे विशेष किचकट काम आहे. पण ते बिनचूकपणे पार पाडण्यावर कोशाची उपयुक्तता वाढते. कित्येक ठिकाणी दोष कोणाचा हे ठरविता येत नाही. असे वास्तविक होऊ नये. लेखक–मुद्रक–प्रकाशक यांचे संपूर्ण सहकार्य लाभले तरच कोशासारखे कार्य– त्याची छपाई बिनदोष होते. नाही तर त्यात अनेक उणिवा राहून जातात. आपणाकडे प्रकाशक–मुद्रक यांना आपापल्या जबाबदारीची जाणीव अद्याप यथातथ्य झाली नाही. किंबहुना लेखकाचे हस्तलिखित मुद्रकांकडे पाठविण्यापेक्षा अधिक कार्य बहुतेक प्रकाशक बजावीत नाहीत. ही स्थिती भराभर बदलत आहे आणि





योग्य ती जबाबदारी पत्करीत आहेत– तशापैकी प्रकाशक ' कोशा'ला लाभले नाहीत हे वाचकांचे दुर्दैव म्हटले पाहिजे.

कोशात शब्द अकारविल्हेने छापतात– आणि त्या विल्हेची पद्धत आता बव्हंशी ठरली आहे. परंतु प्रस्तुत कोशात अनेक ठिकाणी ही विल्हे वेगळी आढळते. पुण्यातील ख्यातनाम प्रकाशकां-कडून हा प्रमाद होईल असे आम्हास वाटले नाही. मुद्रक आणि प्रकाशक या दोघांनाही हा दोष खुपा-यला हवा होता. त्यांनी तो पुस्तकात राहू द्यावयास नको होता.

अकारविल्हे लावण्याचे तंत्र आता आमच्याकडे ठरून गेल्यासारखे आहे. शिवाय मराठी कोशांची संख्या मोठी असल्याने अकारविल्हेची रीत "आम्हास ठाऊक नाही" असे कुणा मुद्रक-प्रकाशकांस म्हणता येणार नाही. परंतु ह्या ऐतिहासिक कोशांत अगदी निराळी पद्धत पत्करलेली दिसते. ती रास्त आहे की नाही–किंबहुना ही पद्धत तरी म्हणावी की नाही–हे अधिकारी तज्ञांनी ठरवावे. सामान्य वाचकांना भूल पाडणारी ती आहे. कोशाची वेगळी सूचि " आवश्यक वाटावी इतकी ती रूढ प्रकारा-हून निराळी आहे. तिची काही उदाहरणे खाली देत आहे.

पृ. २६– अभोगत, अमृत, अम्न, अम्मा, अमदानी.

पृ. २७– अमसर, अमीर, अंमल, अमला, अमा, अमन, अमल, अमली, अमान.

पृ. ३२–३३– अर्बा, अर्बैन, अर्सा, अरका, अरगल्यात, अरगला.

पृ. (१८७–८९) कळावती, कळीचा, कृत्रिम, कृत, कृपा, कृष्ण, क्लस, क्रमणे, क्रिया, ... काइरे, काइल ...

पृ. (२४७–४८) खडाखडी, खंडित, खडी, खडळ, खडेखणती, खत्ता, खत्री, खत, ...

पृ. (३२४–२८) गिळूगीर, गीला, गुंज्या-येसी, ... गुजर ... गुजराण ... ... गुजारणी ... गुजास्त, गुंजासी गुंज ... गुंजाईश गुंजाणनां ... गुंठा, गुंड, गुंडगल, गुड्घा ... गुंडाळें, गुंडी.

पृ. (४९५–५०१) तंई, तक्त-ई-खण, तक्दीम, तक्क्या, तक्लीफ, तक्सीर, तकदम, तख्त, तखल्लुफ, तंग ... तगीर, तंगी, तग्रीव, तज्वीज ... तत्रौववे-ताला, तक्त, तक्ती, तक्दम, तक्दमा, तक्रीब, ... तक्वा, तक्शकमान, तक्शीम, तक्सी राती, तक्सुबी, तकटी, तकडबंदी ... तकरीब ... तकाजा, तकियेत, तकूब, तकोन, तख्त.

पृ. (७७५–७७) परेशानी, परोचा, परंतु, पल्या, पज्याण, पल्ल्यावर, पल्ला, पल्ल्यावर, पल्ला, पल्ले, पल.

–पंधराशे पृष्ठांचा हा कोश; त्यात सुमारे साडेतीनशे ग्रंथातील अवतरणे दाखविलेली. तेव्हा मुद्रण सौकर्यासाठी संक्षेप-पद्धति जरा काटकसरीची हवी होती. कित्येक ठिकाणी सहासात आद्याक्षरांचा " संकेत " आढळतो. तीनपेक्षा अधिक आद्याक्षरे देण्याची गरज न पडता ह्या साडेतीनशे पुस्तकांचा संक्षेप ठरविणे कठिण नव्हते, पण ते झाले नाही. ग्रंथसंख्या १९०–२१४ पर्यंतच्या संक्षेपात ' इ. सं ' ही दोन अक्षरे अवास्तव वाटतात. कित्येक वेळा संक्षेपापेक्षाही अधिक माहिती दिलेली आढळते. जसे पृ. ६८० वर " अनंतफंदी- खर्ड्याचा पोवाडा, के. ऐ. पो. पृ. २५३ "; संक्षेप व ज्या ग्रंथांचे हे संक्षेप आहेत, ती यादी, प्रकाशन काल-स्थल-यांसह पूर्ण हवी होती– अकारविल्हेने हवी होती.

मुद्रणातील अनवधानाचे एक उदाहरण: खुस्त्र-वानह, खुस्त्रवी (पृ. २८५) ह्याऐवजी खुस्रवान, खुस्रवी असे पाहिजे. जसा शिकंदर हा महापराक्रमी राजा तसा खुस्रवान हा (इराणी) राजा; त्याच्या-वरून वाक्प्रचार खुस्रवी (शिकंदर-शिकंदरी प्रमाणे) हा रूढ झाला. छपाई चूक म्हणून अर्थही नीट लागला नाही.





अतिव्याप्तिः

शब्दकोशात विशेषनामे यावी की येऊ नये हा वादग्रस्त प्रश्न आहे. ऐतिहासिक शब्दकोशात ह्या विशेषनामांचे प्रयोजन सहज पटण्यासारखे आहे. किल्ल्यांची, गावांची, प्रदेशाची, व्यक्तीची, नांवे नीट कळली नाहीत तर इतिहास–बोध रास्तप्रकारे होणार नाही. "बक्षिंदाबक्ष" हे औरंगजेबाने दिलेले कोंडाण्या (सिंहगडा) चे नांव आहे ही गोष्ट लक्षात न आल्यामुळे बक्षिंदाबक्ष हा सिंहगडावर चालून जाणारा सरदार[४] अशी फसगत मी मी म्हणणारांचीही झाल्याचे प्रकट आहे. तेव्हा ही उपयुक्त माहिती पुरविल्याबद्दल कोशकारांचे आभार मानूनही कोशमर्यादेची ही अतिव्याप्ति झाली असे वाटते. किल्ल्यांची, प्रदेशांची आणि काही व्यक्तींची (सांकेतिक) नांवे ऐतिहासिक कागदपत्रांचा अभ्यास पुरा होण्यासाठी अत्यावश्यक असली तरी ती कोशाची परिशिष्टे म्हणून देणे इष्ट होते. शब्दकोशात विशेषनामांचा असा सर्रास समावेश करताना अतिव्याप्तीचा आरोप पत्करावा लागतो.

व्यक्तिनामाचा निर्देश करताना साहेबांची देशी नांवे (इंद्रसेन, मंडूक, रासलंपट) यांचाही कोशात समावेश करावा लागेल. रियासतकारांना श्री. केळकरांच्या एतद्विषयक अभ्यासाची पूर्ण माहिती असल्याने त्यांनी आपल्या रियासतीच्या एका खंडात केळकरांचे टिपणही[५] छापले आहे. मग ही सगळी नांवे ह्या कोशात समाविष्ट करावयास काय हरकत होती ? परिशिष्टात तर ती एकत्र देणे आवश्यक होते.

किल्ले आणि प्रदेश याबाबत मर्यादा कुठे घालावी हाही प्रश्न आहे. कोशात त्यांचा उल्लेख कितपत द्यावा याबद्दल मतभेद होईल. उदाहरणार्थ प्रकाशगड = पिपला (पृ. ८३८) एवढा अर्थ दिल्याने काही बोध होत नाही. सभासदबखरीतला यद्यपि हा निर्देश असला तरी "नक्की ठिकाण कळत नाही" असा शेरा अभिप्रेत होता. शब्दाला प्रतिशब्द दिला आणि काही बोध झाला नाही तर कोशाचा उपयोग काय ? सुंदरगडचा पर्याय दातेगड (पृ. १४४३) असा कोशात आढळतो. पण शिवाजी सून्हनीर[६] मध्ये श्री. दि. वि. काळे यांनी किल्ल्यांची सूचि केली आहे. तीत हेच नांव हातगड असे आहे, त्याचा ठावठिकाणादेखील दिला आहे (पृ. ९२). दुसरे ठिकाणी (पृ. ९४) हातेगड असाही पर्याय तेथे आढळतो. किल्ल्यांची नांवे मराठी कागदपत्रांत जेवढी आढळली तेवढीच श्री. केळकर यांनी कोशांत समाविष्ट केलेली असावी कारण ती नावे पुरी वाटत नाहीत.

परंतु काही स्थलनामाबाबत आणखी घोटाळा उडतो. मुर्तजाबाद = चेऊल; (पृ. ११११) आणि मूर्तजाबाद म्हणजे मिरज (पृ. ११२४) असे दोन पर्याय आहेत. पृ. ११११ वर "मिरजेचे उर्फ नाव" असाही उल्लेख सांपडतो.

होनांचा प्रकार, रुपयांचा प्रकार... असा अर्थ सांगताना अनेक ठिकाणांचा, त्या ठिकाणच्या टांकसाळींचा, उल्लेख आला आहे. ही स्थलनामे होत. अदोनी, इटावा, इकेरी, फुलचरी, चांदवड या ग्रामनांवांवरून तिथल्या नाण्यांना नांव मिळाले. ती

४. नवभारत एप्रिल १९६१ पृ. १६.

५. इंग्रजी नांवांचा मराठी अवतार : मराठी रियासत– उत्तर विभाग– १ (१७७४–१७८३) प्रारंभी छापलेले टिपण (पुणे १९२९).

६. शिवाजी सून्हनीर (सं. गो. स. सरदेसाई) मुंबई १९२७. यात इंग्रजी हिंदी मराठी गुजराती लेख आहेत. मराठी विभागात "मराठशाहीतील किल्ले" हा (पृ. ४६–९४) लेख दि. वि. काळे यांनी लिहिला.





ती 'ग्रामनामे' 'होना' चा (रुपयाचा) एक प्रकार म्हणून कोशात झळकतात.

काही उदाहरणे

शब्दकोशात अर्थ दिले आहेत ते कोणत्या प्रकारे हे कळण्यासाठी कित्येक उदाहरणे द्यावी असे योजिले आहे.

(१) खतरा-खत्रा

संशय, भीति, शंका, घोटाळा, भांडण, तंटा, दहशत, कटकट, कलह. (पृ. २४९) एका शब्दाचे हे नऊ पर्यायशब्द दिले. पण अचुक नेमका अर्थ तोच यातून वगळला. " धोका " असा त्याचा अर्थ आहे आणि केळकरांनी दिलेल्या तिन्ही उताऱ्यात हा अर्थ अगदी " फिट्ट " बसतो.

(२) महजर–

तुमार; करारनामा; निकाल; हुकुमनामा; "न्यायाधीशासमोर किंवा पंचासमक्ष साक्षीदारांनी आपल्या सह्यानिशी एकाद्या प्रकरणाबाबत करून दिलेला करार". (पृ. १०४८)

साक्षीदारांनी कसला करार करावयाचा असतो ते कळत नाही. पण राज° कोशात " महजर = भाषापत्रं " (२८९) असा अर्थ दिला आहे. "करार" किंवा फार तर करार नामा हा अर्थ या शब्दाचा आहे. या शब्दाचा उपयोग केलेले अवतरण दिलेले नाही.

(३) निसबत-निस्बत

(पृ. ७४०–४२) हे नऊ वेगळे शब्द दिले असून संबंध, पक्ष, तर्क, शिफारस, योग्य, –च्या तर्फे, दिमत, संबंधी, गरज, कारण, भीड, वशिला, संगत किंवा आश्रय... असे विविध अर्थ 'लावले' आहेत. राज° कोशात निस्बतिः (निस्बत) संबंधः (२७३) असा एकच अर्थ दिला असला तरी केळकरांनी दिलेल्या एकूण १२ उताऱ्यात तो रास्त प्रकारे जुळतो. पण केळकरांनी त्या एका शब्दाचे इतके निरनिराळे अर्थ 'काढले' आहे.

पडदा (पृ. ७५९) याचे किती विविध अर्थ आहेत पहा– आडवस्त्र, यवनिका, गोशा, मर्यादा, शरम, भीति, स्वर, सतारीचा स्वरविभाग, आडपडदा, दुजाभाव, कपट करणे, संशय घेणे, अबोला......!! राज° कोशात तेरा शब्दांऐवजी फक्त एकच अर्थ दिला आहे. परदा–यवनिका (१०६). बाकीचे सर्व अर्थ गौण आहेत, लक्षणेने, सूचक रीतीने, त्या शब्दाला प्राप्त होणारे आहेत. शब्दाचा अर्थ असे त्यांना म्हणता येणार नाही. " सतारीचा पडदा " हा संगीत अर्थ ऐतिहासिक कोशात आला नसता तर काही बिघडले नसते.

मुजुमदाराच्या कामाची माहिती अशी सांगितली आहे– " मोर्तबसूद " असे चिन्ह सरकारी कागदपत्रावर करण्याचा अधिकार याचा असे (पृ. १०९६) एवढे सांगून झाल्यावर आणखी खुलासा दिला आहे की, मोर्तबसुद हा आरबी–पर्शियन गंगाजमनी शब्द आहे. त्याचा अर्थ, 'असे ठरविण्यात आले आहे' असा होतो.

या माहितीस आधार नाही. शब्द वापरलेला उतारा देखील नाही.

याच कोशात " मोर्तब " शब्दाचे दोन ठिकाणी निरनिराळे अर्थ आढळतात. ते एकाच पानावर आहेत (पृ. ११३७)

१ मोर्तब : तयार; सुव्यवस्थित.

२ मोर्तब : वेळ; पाळी; प्रसंग.

राज° कोशावरून खालील माहिती आढळते :

मुजुमदार– देशलेखक (३३०); अमात्य (३)

मोर्तब– अलंकृति (३१९)

मोर्तब सूद याचा अर्थ= मोर्तब झाले (जसे गुम शुद = हरपले; खतम् शुद = संपले) शुदन हे (फार्सी) क्रियापद होणे, असणे या अर्थी असल्याचे केळकर सांगतात. (पृ. १३२८). मग मुजुमदाराच्या कामगिरीत इतका ओढाताणीचा




तपशील गंगाजम्नी अर्थ कुठून आला ? छीट = चीट (पृ. ३९५) हा अर्थ कळतो. पण इंग्रजी " शीट " चा अपभ्रंश हा खुलासा अवास्तव वाटतो. कारण कन्साइज ऑक्स्फर्ड डिक्शनरीत " चिंत्झ " ची व्युत्पत्ति हिंदी व संस्कृत शब्दावरून दिली आहे. चिंत्झ (= छीट – चीट) हा शब्द इंग्रजी भाषेत स. १६१४ मध्ये शिरल्याचा पुरावा श्री. सुब्बाराव[७] यांनी दिला आहे. कोरबंदी (पृ. २४०) गर्देनी (पृ. ३०३) गभर (पृ. ३०१) इत्यादिकांची सोयरीक इंग्रजीशी जोडली आहे – तिजबद्दल शंका वाटते. बागी (= बंडखोर) या अर्थी फार्सीत सर्‍हा रूढ असता काही ठिकाणी लिहिण्याबोलण्यात वागी – यागी असा फेर होऊन त्याला " त्यागी–विरागी " असा अर्थ चिटकविण्यापर्यंत कित्येकांची मजल गेली होती. श्री. केळकर यांनी प्रथम यागी, विरागी, विरक्त असा अर्थ देऊन बंडखोर, स्वामीद्रोही असे पर्यायही दिले आहेत. (पृ. ९१९) रेमेडोके याचा बिन कवायती ? असा प्रश्नार्थक अर्थ आहे (पृ. १२०५) पण उतार्‍यांत अलेमानी–अलीमानी, याचा अर्थ पंडितासारखा असा सूचित केल्यासारखा दिसतो. जर्मनांना अलेमानी म्हणून संबोधितात (जर्मनी = अल्मानिया) हा फार्सी भाषाभगिनींचा रिवाज लक्षात घेता कोशकारांचा तर्क भलतीकडे गेल्यासारखा दिसतो.

बिगत-विगत याचा अर्थ तपशील, फोड, असा असता बिगत– ही गत ? मोडी वाचनाची चूक ! (पृ. ९४०) असा हवाला चूक होय.

मेहतर (पृ. ११२८) हा शब्द घोटाळ्यात पाडणारा वाटतो. उत्तर कोकणातल्या म्हात्रे उपनामाशी त्याचे नाते " मेहेतरे " मार्फत जोडल्यावर श्रेष्ठ झाडू, भंगी असे पर्याय सांगून खुलासा दिला आहे की " नाशिककडील भिल्लांचा जातपाटलाला व पुण्याचे सुताराला मेहेतर म्हणतात ! वायव्य सरहद्दीकडे चित्रळ संस्थान (पाकिस्तानात) आहे. तेथील राजांना " मेहतर " म्हणतात, ही माहितीही देणे आवश्यक होते की नाही ?

मदारूलमाहाम (पृ.१०२४) हा नाना फडणिसांचा किताब आहे, असे केळकर सांगतात. " मोठ्या राजकारणाचा आंस (?) " असाही वेगळा अर्थ देतात. रियासतकार सरदेसाई यानी या " किताबा " संबंधी सर जदुनाथ सरकारांना विचारले तेव्हा सरकारांनी उत्तर दिले जे–

मदार-उल-महाम या अरबी वाक्प्रचाराचा अर्थ " राजकारण-केंद्र. " फार्सी इतिहासात तो पंतप्रधानाना उद्देशून वापरतात. फार्सी सारख्या डौलदार भाषेत... तो नानांना उद्देशून वापरला असावा. तो किताब नव्हे.

लहूसंका (पृ. १२२०) याच्या अवतरणासाठी ' कडागी ' शब्दाचा हवाला दिला आहे. तो पहिल्या खंडांत म्हणजे पृ. १५३ वर आहे. इतक्या काटकसरीची आवश्यकता होती असे वाटत नाही. लिबासी–लिभास (पृ. १२२८) ह्या शब्दाचे अवतरण पुनः पहिल्या खंडात " खुतनी " खाली पहा म्हणून म्हटले. आम्हास तरी ही खुतनी धुंडाळूनही गवसली नाही. खुड्स, खुतु, खुतूत... (पृ. २७८) या ठिकाणी वास्तविक खुतनीचे स्थान. पण विल्हेची वेगळी पद्धत पत्करल्यामुळे तो शब्द अन्यत्र गेला असावा. अगर काटकसरीच्या यादीत त्याची बिचार्‍याची ' कत्तल ' झाली असावी. बुजरगी (पृ. ९५४) च्या उतार्‍यासाठी ' अज्जुमुदाकार ' शब्द पहा अशी सूचना आहे. पण तो शब्द आढळत नाही. अनेक ठिकाणी उतारे देण्याबाबत काटकसर केली आहे.

७. जी. सुब्बाराव : इंडियन वर्डस् इन इंग्लिश (ऑक्स्फर्ड युनि. प्रेस. १९५४) पृ. १०८.





अवास्तव ओढाताण

सावे, प्रचारातले अर्थ सोडून भलतेच अर्थ जोडण्याकडे या कोशात प्रवृत्ति मधून मधून डोकावते. **गरज** हा साधा मराठीत रुळलेला, मराठी बनलेला शब्द असता, त्याचा अर्थ "छाती, हिंमत, संधि" (पृ. ३०४) का बरे द्यावा ? गिरफ्दार, गिरफ्दारी याचाअर्थ चिंता, काळजी, (पृ. ३२१) सचिंत किंवा गर्क (पृ. ३२३) असा सांगण्यापूर्वी "गिरफ्तन" घेणे (पृ. ३२१) ह्या धातूचा अर्थ आपणच दिला आहे याचे विस्मरण पडले असावे. कबजात घेणे–"अटक" करणे (प्रत्यक्ष किंवा लक्षणेने) असा अर्थ गिरफ्तनचा असल्याने, पकडलेला, कब्जात घेतलेला, म्हणजे गिरफ्दार होय.

सिसाल–सिसाला (पृ. १४२६) हे असेच शब्द आहेत. सिसालचा मूळ शब्द सिसार–डोकेदुखी असा अर्थ कंसात दिला आहे. सिसाला = सहा वर्षांचा, असा अर्थ सांगितला आहे. सीज्दहुम (सी–दहुम) = तेरा (पृ. १४२७) सियम = तिसरा; सिसंबा (=सीशन्बह)= मंगळवार (तिसरा दिवस) इत्यादि शब्द एकाच मूळावरून बनलेले आजूबाजूस असता "सिसाला" म्हणजे सहा वर्षांचा हा अर्थ का काढावा ? फार्सीत सहा वाचक षष् (शश्) सात वाचक (सप्त = हप्त) आठ वाचक (अष्ट–) हे संस्कृतच्या अगदी नजीकचे शब्द आहेत. किंबहुना १–१० अंकसाम्य हे भाषिक वंशसादृश्याचे गमक आहे. "खिसा" या साध्या शब्दाचे दोन प्रकारचे अर्थ देताना मुळाकडे लक्ष राहिले नसावे. आवाई, दंगा आणि बांधा, आडसुद्दा अशा दोन्ही प्रकारच्या अर्थापेक्षा (पृ. २७७) किस्सा–खिसा असा अर्थ अधिक लागू पडतो. वाड डायऱ्यात खिसा शब्द आला आहे तेथे त्याचा अर्थ "राखून ठेवलेला भाग" असा सांगितला आहे. "किस्सा" हा शब्द आजही औत्तरीय भाषेत, कथा, कहाणी, गोष्ट, (गप्प) अशा अर्थी वापरतात. केळकरांनी उतारे दिले आहेत त्यात "देण्याघेण्याचे खिसे" ह्या ठिकाणी वाड डायरीतला अर्थ जुळण्यासारखा आहे. बाकी दोन्ही ठिकाणी 'किस्सा' असा अर्थ जमतो.

"गुमास्ता" हा शब्द आजही रूढ आहे. त्याचा अर्थ पहा (पृ. ३३३) किती द्राविडी प्राणायामाने सांगितला आहे– "मालकाबद्दल मालकाच्या गैरहजेरीत नेमलेला त्याचा प्रतिनिधीभूत मनुष्य". या संबंधाने काय बरे भाष्य करावे ? गुलालधारी (पृ. ३३६) या शब्दाचा अर्थ= "बायकांच्या हातात घालावयाच्या बांगड्यांचा एक प्रकार." ह्या दीर्घसूत्री व्याख्येचा अर्थ तरी कळतो. पण गुल्दान= कात्रीने काजळी काढून घेण्याचे पात्र (पृ. ३३३) याचा अर्थ समजत नाही. गुलदान = पुष्पपात्र (पृ. ३३५) यावरून तर गोंधळ वाढतो. गुलदान, गुल्दान हे दोन्ही शब्द समान अर्थी. तख्त-इ-रावाँ ह्या शब्दाने केळकरांची फार धांदल उडविलेली दिसते. तख्य, तख्ता, (तक्तपोशी) इत्यादि शब्दांची घडण पहाता हा गोंधळ व्हावयास नको होता. साधी फळी म्हणजे तक्ता (ख्ता); राज्यासन म्हणजेही तख्त. (जसे तख्त-इ-ताऊस = मयूरासन) हालते, चालते "तख्त"– दोन्ही कामासाठी उपयोगी पडते. मिरवणुकीत जुन्या काळी बैलगाड्यांवर, हल्ली मोटारींवरसुद्धा तख्ते जखडून, नटांना, गायकांना, मल्लांना उभे रहाण्यासाठी, आपापले कौशल्य दाखविण्यासाठी फिरती जागा–(वाहनावर) करून देतात–ह्या तख्तास तख्त-इ-रावाँ (रवन् = हालणे – चालणे) चालते तख्त असे म्हणत. राजोपयोगासाठी असले तर ते "चालते सिंहासन". कारण बादशहाचा मुक्काम जाहीररीत्या हलायचा म्हणजे त्याला "तख्त" हवेच. अशा चालत्या– तख्ताचे चित्र ब्रौटनने दिले आहे. पण ते शाही नसून नर्तकींचे आहे. "तखतरावा, रथ हत्तीचा, पुढे चाले नौबतखाना" हा (पोवा-





ड्यातील) " तख्त-रावा " म्हणजे चालते तख्त होय. शाहिरानी रावाँ या अनुनासिकाचा " रावण " केला तर आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. ह्या कोशांत तक्त-ई- र व ण (पृ. ४९५) तख्तिरावन्, आणि तख्तरावा (पृ. ५०१) असे तीन शब्द आले आहेत.

लांबलचक अर्थ सांगण्याची पद्धत कोशांत अनेकदा आढळते. मुगली (पृ. १०९३) या शब्दाचा अर्थ किती लांब आहे पहा– " कपडे धुताना परटास लागणारे लाकडी हातोडयासारखे साधन " " धोपटणी " (धुपाटणे नव्हे) ह्या एका शब्दाने फार तर " कपडे धुण्यासाठी " इतका खुलासा देऊन काम भागण्यासारखे आहे.

कटुब्राण (पृ. १'९१) या शब्दाचा अर्थ तर विनोदास्पद वाटतो. " एखादी ओसाड अगर नापिक जमीन वंशपरंपरा एखाद्यास दिलेली असते, तिला कटुब्राण म्हणतात. या जमिनीवर जो सारा सुरुवातीस बसवून दिलेला असतो, त्यांत पुढे केव्हाही बदल होत नाही. " आचार्य विनोबांना भूदानात ओसाड अगर नापिक जमीन मिळते, हे आम्ही ऐकिले आहे. पण पूर्वीचे राजे किंवा तत्सम भूपति अशी जमीन वंशपरंपरा देत असतील–किंवा तिजवर सारा आकारीत असतील असे वाटत नाही. कटुब्राण ऐवजी " कटुब्रणा " वाचल्यास राज॰ कोशांत त्या शब्दाचा अर्थ सापडतो. ' गल्ला कटुब्रणा " म्हणजे धान्यादाय (३४४) असे तेथे म्हटले आहे. गल्ला म्हणजे जमा होणारे धान्य.

हा कोश एक हाती झाला असला तरी त्यांत पुढेमागे शब्द आले आहेत, त्यांचा परस्पर संबंध असला तरी त्यांची कोशकारांना जाणीव झालेली दिसत नाही. अनेक वर्षे हे काम चालू राहिल्याने हे अनवधान संभवते. जिन–जीन म्हणजे खोगीर; तुरगासन पण हा शब्द केळकरांनी स्वतंत्रपणे दिला नाही. जिनगर, जिम जित्रब (पृ. ४४०) जीनबंद, जीन बंदी (पृ. ४४६) असे शब्द खोगीर संबद्ध आहेत. जीन असाही शब्द आहे. पण त्याचा अर्थ " लक्षणेने घोडा किंवा घोडेस्वार " (पृ. ४४६) असा आढळतो. " तुराट्याचा जीन " असा शब्द (पृ. ५६९) आला त्यात " गोंडे किंवा फीत लावलेले जीन ! " असा दिला आहे. " जीन तख्त–जीन घर " हे एका मराठी संस्थानिकांचे ब्रीदवाक्य होते– ही आठवण केळकरांना खास असली पाहिजे.

एकोणिस विश्वे (पृ. १४०) या शब्दाचा अर्थ सांगताना पांच विश्वे (पृ. ७८४) याचा अर्थ सांगताना दिलेला खुलासा लक्षात राहिला नाही. विश्वे हे विस्वे (एकवचन विस्वा– विसावा हिस्सा) याचे स्वरूप लक्षात घेता एकोणिस विस्व्यासंबंधी दिलेला खुलासा अनाठायी पडतो– अन्वर्थक वाटत नाही. अठरा विस्वे, एकोणिस विस्वे, यांचा अर्थ " पुरा रुका न भरण्याइतकी गरिबी " असा स्पष्ट आहे.

कोम, खुम, खुंब, खूम या शब्दांबाबतचा घोटाळा होणे स्वाभाविक होते. कुच– (पृ. २१९) याचा अर्थ कोम, नवरा, मर्द असा सांगितल्यावर " जवज " पासून " कुच " संभवतो, मोडी वाचनाची चूक असावी इत्यादि तर्क अवास्तव होय. कारण " आसफ कुच सुलताना " याचा अर्थ आसफची बायको सुलताना असा होतो. सुलताना कोम आसफ असाही उपयोग करतात– तेव्हा कोम हे पुरुषापूर्वी उपयोजण्याची रीत आहे. पण केळकरांचा याबाबत समजुतीचा थोडा घोटाळा झालेला दिसतो. " कोम " शब्द पृ. २३९ वर दोनदा दिला असून त्याचे अर्थ स्त्री, पत्नी, लग्नाची स्त्री असे सांगितले असून " जिवा कोम दगडू " हे उदाहरण दिले आहे. दगडूची स्त्री जिवा असा अर्थ निघत असला तरी " जिवा भ्रतार दगडू " असा सरळ अर्थ होतो.





" लग्नाची स्त्री " हा अर्थ असलेले अवतरण आहे. त्यांत " कौम " (पृ. २३९) शब्द आहे. आणि त्याचा अर्थ जात, वंश, जमात, असा (पृ. २४२) वर सांगितला आहे.

कौम, खुंब, खुम, हे समान अर्थी शब्द आहेत. जात, जमात, जमाव, गट, जथा, मंडळी. असे गट-वाचक शब्द त्यांचे अर्थपर्याय होतात. " अठरा खून (माफ) " या वाक्प्रचारात अठरा– " खूम " = अठरा जमाती = असा अर्थ अभिप्रेत होतो. अठरापगड, अठरा जमाती म्हणजे सर्व वस्ती, सगळे गाव– त्याने दिलेली माफी (मंजुरी) ती अठरा खून माफी– असा इतिहास आहे. वाड डायऱ्यात खुम, खूम, खुमाचे हे शब्द जात जमात या अर्थी आले असून " आठरा खूम " = सर्व जाती, असाही अर्थ दिला आहे.

समान अर्थी पण विविध–लेखनपद्धतीच्या (एकाच ' मूळ ' च्या) शब्दांची सांगड घालून शब्दसंख्या, कोश-विस्तार पुष्कळ कमी झाला असता. पण तसा तो झाला नाही. कौल, किल्ले, कंपेश (कंबेश, कंपश) बरकत-बर्कत, बरखुरदार बर्खुर्दार, बरदास्त, बर्दास्त ... अशी किती तरी उदाहरणे ठिकठिकाणी आढळतात. कित्येक वेळा तर हा लेखन-पर्याय लक्षात न आल्यामुळे वेगळाच अर्थ दिला आहे. बर्खुर्दार (पृ. ८९७) = फळ खाणारा, उपभोगणारा तर बरखुरदार = चिरंजीव (आशीर्वादपर) (पृ. ८९९) ही माहिती मिळते. यापैकी राज° कोशाचा आधार चिरंजीवास तेवढा आहे. पण ही नोंद (राज° कोशातील शब्द) केळकरांनी कोशात केली नाही. बर्दास्त (पृ. ८९७) बरदास्त, (९००) यांचाही तोच प्रकार. " पाहुणचार, मेहमानी, व्यवस्था, शुश्रूषा, सहन, मान्य " हा अर्थ (पृ. ८९७) आणि " मान्य किंवा सहन " (पृ. ९००) हा त्याचा पर्याय या दोहोंचा मेळ राज° कोशातल्या " इच्छाग्रहणं " (२८४) या अर्थाशी कसा बसावा ? केळकरांनी याबाबत राज° कोशातील शब्द सांगितला नाही.

पद्धतीची छाननी

वरील उदाहरणावरून केळकरांची कोशपद्धत– अर्थ लावण्याची रीत– कळते. पण तिची छाननी करणे आवश्यक आहे, वेदातील शब्दांचे प्रामाण्य आपण बिनतक्रार मानतो. ते स्वतःसिद्धच आहे. मराठी कागदपत्रांतील प्रत्येक शब्द–त्यांचा उपयोग –त्याचे लेखन, इतके प्रमाण मानावे की नाही ? शब्दाचे अर्थ प्रथम रूढ असतात–पुढे ते बदलत जातात–पण त्याचेही एक शास्त्र आहे. वाटेल तसे अर्थ बदलत नाहीत. वाटेल तो अर्थ, जादुगाराच्या पोतडीतून वाटेल तो जिन्नस काढता येतो तसा, शब्दांतून-निघू लागला तर मग **अनर्थच** होईल !

कारकुनांनी लिहिलेली पत्रे बऱ्हंशी या कोशात वापरली आहेत. लिहिणाराचे ज्ञान, परभाषी शब्दांशी त्याची ' जानपछान, ' त्याचे ' अवधान ' मोडीसारख्या लपेटदार भाषेत ऱ्हस्वदीर्घ फरक न मानता लिहिण्याची रीत, ती लिहिताना–वाचताना होणारी चूक, मराठी छापताना बालबोधीकरणात संभवणारा शुद्धलेखनी दोष आणि मुद्राराक्षसांची छापखान्यातली कर्तबगारी...इत्यादिकांचा विचार केल्यावर ऐतिहासिक कागदपत्रातील शब्दांना केळकर देतात, तितके प्रामाण्य देववत नाही. " मोगलाई " चा अर्थ न्यायीपणा ! शिस्त ! (पृ. ११३१) असा प्रश्नचिन्हांकित असला तरी तो शब्द या अर्थी कसा संभवतो हे कळत नाही. स्वप्नातसुद्धा मोगलाईचा अर्थ न्यायीपणा किंवा शिस्त यांच्या जवळपास फिरकणार नाही–इतका त्या शब्दाचा वापर आपण उलट्या अर्थाने करतो. " मुहूर्त " शब्दाचा नपुंसकलिंगी वापर आढळतांच कोशात त्याची नोंद (पृ. ११२३) करण्यापेक्षां लिहिणाराची चूक म्हणून हा प्रकार नजरेआड करावयास हरकत नव्हती. " कवेः प्रमादः " असे





स्पष्ट सांगण्याचा अधिकार मल्लीनाथादिकांनी बजाविला आहे. तो केळकरानांही प्राप्त झाला आहे. तो न बजावता तर्काने अर्थ ठरविण्याचा प्रयत्न का करावा ? शब्दाचा रूढ अर्थ (पूर्वसूरींनी लावला असेल तो) लागू पडत नसेल तरच तर्काला अवसर मिळेल.

गैर माकुल याचा अर्थ (पृ. ३३९) मूर्ख, अजाण, गैर, मूर्खपणाने, गैर कायदा, बेहिशेबी, अयोग्य– असा दिला आहे. वास्तविक राज° कोशानुसार " अनुचित " (२७७) असा सुटसुटीत अर्थ असता, इतके वेगवेगळे पर्याय काढण्याचे कारण काय ? आणि ह्या कोशांत अवलंबिलेली अर्थ लावण्याची पद्धत– वादग्रस्त बनते. शब्दांना अर्थ " असतात "– ते हुडकावे लागतात; ते सापडले म्हणजे आधार देऊन " इत्यमरः " " इति मेदिनी " असे स्पष्ट मार्गदर्शन करावे लागते. असा कुणा पूर्वसूरींचा आधार न पहाता, त्यांना वाट न पुसता, आपल्या स्वतःच्या कल्पनेने शब्दांचा अर्थ लावावा की काय ? हा तात्त्विक प्रश्न आहे. प्रामाणिक जिज्ञासापूर्तीचा हा प्रयत्न प्रशंसनीय आहे यांत शंकाच नाही. पण त्या प्रयत्नाची दिशा अशी अशी असावी– तशी नसावी असे सुचविण्यात प्रयत्नकाराला प्रोत्साहन देण्याची इच्छा आहे–त्याचा उत्साहभंग करण्याची नव्हे.

कित्येक माहिती अगदी नव्याने कळल्याने या कोशाची उपयुक्तता पटते. आपल्या ज्ञानात भर पडल्याचे समाधान वाटते "चाचणी" (पृ. ३७२) संबंधीची माहिती वाचून आमच्या परंपरागत ज्ञानाचे कौतुक करण्याचा मोह होतो. उंटासाठी खुराक हा चाचणीचा अर्थ. पण तो खुराक कसला ? " हरभऱ्याची भिजलेली डाळ वाटून, लाल परतून त्या(ती)वर दूध शिंपून ढवळतात व नंतर त्या(ती)त वेलदोडे वगैरे मसाला टाकून लाडू बनवितात "

आधुनिक " पाकशास्त्रक्रिया " पैकी एखादी पौष्टिक खुराकाची ही प्रक्रिया, उंटाच्या वाटणीस यावी हे आमच्या " ...ब्राह्मणे गविहस्तिनी " साम्यवृत्तीचे प्रत्यक्ष उदाहरण नव्हे काय ? या माहितीला आधार कोणता हे कळते तर अश्वचिकित्सा किंवा हस्त्यायुर्वेद याप्रमाणे आमच्याकडे " क्रमेल रोगनिदान " असा काही प्राचीन ग्रंथ आहे काय याचा तपास लागला असता आणि उंटाची[७] कुचेष्टा करणाऱ्या सुभाषितास खासे उत्तर मिळाले असते. असो.

नास्तिपक्षी

कोशात काय आहे आणि ते कशा प्रकारचे आहे हे पाहिल्यानंतर त्यात नाही काय हेही पाहिले पाहिजे. मराठ्यांच्या इतिहासात चौथ, सरदेशमुखी आणि मुलुखगिरी यांचे उल्लेख वारंवार येतात. चौथ हा शब्द कोशात नाही. सरदेशमुखीसुद्धा दोन्ही ठिकाणी पाहिली " स " आणि " द " अक्षराखाली. दोन्ही जागा ती " भेटली " नाही. मुलखगिरीचा अर्थ (पृ. ११२६) देशपादाक्रमण-मोहीम, एवढाच दिला आहे. त्याचा वापर असलेला उतारा नाही. कोत्वाली (कोतवाली) घोडा असा शब्दप्रयोग पुष्कळदा करतात आणि शालेय पुस्तकातील उताऱ्यात त्याचा अर्थ सरळपणाने कोत्वालाचा घोडा असा लिहितात.

राज° कोशाप्रमाणे " पुरस्तुरगः " (१७०) असा कोत्वाली घोड्याचा अर्थ आहे. शोभेसाठी वैभवाचे, हुद्द्याचे चिन्ह म्हणून सजवलेला घोडा मिरवणुकीच्या पुढे (अग्रभागी) चालतो. त्यावर कुणी बसत नाही–बसायचे नसतेही. हा अर्थ इतर कोशातून धुंडाळून काढावा लागतो. केळकरांनी कोतवाली घोड्याचा अर्थ असा दिला आहे " स्वारीच्या घोड्यांखेरीज जादा बरोबर बाळगलेला घोडा. "

७. रोचते किं क्रमेलाय सुमधुरं कदलीफलम् ?





महालकरी, महालनवीस, सर्नोबत, सबनीस, जाम-दार, कारखानीस इत्यादि 'नवीस' किंवा "दार" अंती असलेले हुद्देदार या कोशात फारसे आढळत नाहीत. ह्या हुद्देदारांचा उल्लेख वारंवार येतो– आज देखील ही नांवे लोकात रूढ आहेत. त्यांचा हुद्दा– त्या हुद्देदाराचे निश्चित काम ह्या माहितीची अपेक्षा कोशकारांकडून होती.

कतबा, कबज, कबिला, कमाविस,
नाटकशाळा, नाडगौडा, बाबती, जासूद (स)
खांडाराणी, खोजा; गिलावस; गीर्दवारी; गुरदा;
घरवंद; जवादी; दरकदार; द्वाहीदुराई......

असे अनेक शब्द ऐतिहासिक कागदपत्रात आढळ-तात. पण त्यांची भेट ह्या कोशात होत नाही.

सारांश

कोशाचा विस्तार आणि कोशातील अवतरणे पाहून छाती दडपून जाते. एका अभ्यासकाचा एक-ट्याचा हा अभ्यास आहे. हे कळून त्या अभ्या-सकाबद्दल आदर वाढतो. पण कोश आधारभूत होण्यासाठी एवढे व्यापक वाचन, इतकी तल्लख स्मरणशक्ती, यांचे भांडवल पुरत नाही. पूर्वसूरींचे प्रयत्न अभ्यासण्याची आवश्यकता कोशकारांना पटली असून त्यांनी त्यांची बारकाईने छाननी केली हे ठीक झाले. पण "त्यांनी अनेक ठिकाणी अद-मासाने दडपून अर्थ दिले आहेत" (प्रस्तावना पृ. ३) असे केळकर सांगतात. हा मत–भेदाचा प्रश्न आहे. आणि "अदमासाने दडपून अर्थ" सांग-ण्याच्या त्या परंपरेत कोशकारांनी भरच घातली नाही काय ? शब्दाचा अर्थ आपण सांगतो, तो कोणत्या आधाराने, याचा खुलासा तो शब्द असलेला (वापरलेला) उतारा दिल्याने होत नाही. कुठल्या तरी कोशाचा आधार सांगणे आवश्यक असते. तसे ह्या कोशांत डिक्शनरीतले अर्थ उतरून घेतले तेव-ढ्यापुरते आढळते. पण पुष्कळ ठिकाणी, बहुतेक ठिकाणी आपण हा अर्थ – किंवा आठ नऊ अर्थ का सांगतो– कोणत्या पूर्वसूरींच्या आधारे सांगतो– याचा खुलासा अनेक ठिकाणी आढळत नाही. राज° कोशाचा आधार असताही तो कित्येक ठिकाणी पत्करला नाही. अशा स्वतंत्र वृत्तीचे कौतुक करता आले तरी कोशकाराची ही भूमिका शास्त्रशुद्ध नव्हे.

फारसी शब्दांची, त्यांच्या मोडणीची, थोडी अधिक तोंडओळख करून घेतल्यावर हा कोश वेगळया प्रकाराने प्रसिद्ध झाला असता. गैर, ब, (सहित या अर्थी) विना (विरहित या अर्थी) ही आद्याक्षरे पहाताच त्या शब्दांचा अर्थ लक्षात आला असता– त्यांची वर्गवारी निराळी दाखविली असती. अव्लाद, अवलाद, औलाद, आवलाद, अशा विविध प्रकाराने लिहिलेले– छापलेले शब्द निरनिराळे नसून एकाच शब्दाची ती लेखनरूपे आहेत, हा शोध कोशकरांना आधीच लागावयास पाहिजे होता. म्हणजे कोशाचा विस्तार कमी झाला असता. ध्येयदृष्टि सदैव उच्चस्थानी ठेवावयाची अस-ल्याने अधिक उपयुक्ततेची, अधिक शास्त्रशुद्ध शब्द-विभागणीची, अर्थ देण्याच्या पद्धतीची अपेक्षा टीकाकाराची आहे. कोशकाराच्या वेदना कोश-कारच जाणे–तद्वत् टीकाकारांच्या अपेक्षाही टीका-कारांनीच जाणाव्या आणि अधिकाधिक चांगले ग्रंथ तयार करावे ही इच्छा.





अनुक्रमणिका

प्रा. भीमराव कुलकर्णी

सिद्ध कर्मयोगी – स्वामी विवेकानंद *

स्वामी विवेकानंदांच्या कार्याची खरी सुरुवात अकरा सप्टेंबर अठराशेत्र्याण्णवला त्यांनी शिकागो येथील 'सर्वधर्मपरिषदे'त दिलेल्या व्याख्यानापासून झाली व त्यांचे निधन चार जुलै एकोणिसशे–दोनला झाले. म्हणजेच आपल्या उदंड व हिमालयासारख्या उत्तुंग कर्तृत्वाचा सारा डोलारा त्यांनी जेमतेम आठ वर्षांच्या कालावधीत उभा केला आहे, हे लक्षात घेऊन आपली बुद्धि स्तिमित होऊन जाते. भारतासारख्या खंडप्राय देशात जन्माला येऊन भारतावर पसरलेल्या तमोयुगाचे अवडंबर दूर करणाऱ्या श्रेष्ठ अवतारी पुरुषांमध्ये, गेल्या शतकातील कोणत्याही पुरुषापेक्षा म्हणूनच विवेकानंदांना निर्विवादपणे अग्रक्रम द्यावा लागेल. वास्तविक पाहाता अनेकांनी म्हटल्याप्रमाणे 'जगद्गुरु' किंवा 'हिंदु धर्माला अभिनव जन्म देणारे अवतारी पुरुष' अशांसारखी विशेषणे त्यांच्या बाबतीत अतिशयोक्तीची ठरू नयेत. आपले सिद्धांत पुनः पुनः तपासण्याची व आपल्या धर्माचे मूळ स्वरूप अभ्यासण्याची प्रेरणा त्यांच्याकडून राष्ट्रातील व परदेशातील तत्त्वज्ञांना झाली; हा त्यांच्या कार्याचा एक महत्त्वाचा घटक होय. राजकारणाचा त्यांना आत्यंतिक तिटकारा असला आणि कुठल्याही स्वरूपात आपले नांव राजकारणाशी जोडले जाऊ नये, असे त्यांना मनापासून वाटत असले तरी भारतामध्ये स्वातंत्र्यदीक्षेने प्रेरित झालेले नवयुवक विवेकानंदांच्या भाषणांनीच मोठ्या प्रमाणात तयार केले, हे विसरता येणार नाही. त्यांच्या मृत्यूनंतर दोन–तीन वर्षांनीच सारा बंगाल व महाराष्ट्र स्वातंत्र्यासाठी बलिदान करण्यासाठी सिद्ध झालेला दिसून येतो.

ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना धक्का

स्वामींच्या भाषणामुळे व परदेश पर्यटनामुळे ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या किळसवाण्या धर्मप्रसार कार्यास फार मोठा खो बसला. भारतातील ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या अहवालातून स्वामीजींच्या शिकागो भाषणामुळे व वर्षभराच्या अमेरिकेतल्या वास्तव्यामुळे त्याच वर्षी दीड-दोन कोटी रुपयांच्या देणग्या बंद झाल्या असल्याचे नमूद केलेले आहे. स्वामीजींवर त्यामुळे जळफळून शिव्याशापांचा वर्षाव झालेला दिसून येतो. इंग्लंड–अमेरिकेत स्वामीजींना ख्रिस्ती चर्चच्या व्यासपीठावरून उपदेश करण्यासाठी सर्व ठिकाणी विनंती केल्याचे दिसून येते, त्यांचे भाषण ऐकून रे. हॅवीम यांनी एकदा नेहमीची प्रथा सोडून आपल्या चर्चमध्ये रविवारी 'स्वामी विवेकानंद' हाच विषय घेऊन निरूपण केल्याचे दिसून येते. स्वामीजींच्या कार्यापुढे परकीय धर्मप्रसारकांच्या कारवायांना ज्याप्रमाणे आळा बसला त्याचप्रमाणे त्यांच्या व्याख्यानांनी व लेखनाने आपल्या पूर्वजांच्या अलौकिक बुद्धिमत्तेबद्दल आपल्या मनात फार मोठा अभिमान निर्माण होण्यास मदत झाली व नव्या इंग्रजी संस्कृतीने दिपून गेलेल्या राष्ट्राचा न्यूनगंड नाहीसा झाला. 'इंग्रजांचा शब्द म्हणजे वेदवाक्य' ही विकृत कल्पना स्वामीजींनी रसातळाला नेऊन पोचविली व जगांतील सर्वप्रकारचे धर्म व साहित्य, कला आणि संस्कृति यांचे उगमस्थान म्हणजे वैदिक वाङ्मय होय, असे निःसंदिग्ध भाषेत जगाला पटवून दिले. विवेकानंदांपूर्वी पाश्चात्य विद्वान कुठलीही गोष्ट ख्रिस्ती बायबलमधून व ख्रिस्ती संस्कृतीच्या प्रभावाने निर्माण झाली अशी अतिरेकी विधाने करताना मुळीच कचरत नसत आणि त्यांना त्यांच्या तोंडावर विचारण्याचे धैर्य अद्यापही आपल्याला प्राप्त झाले नसल्यामुळे त्यांच्या विचाराचा आपल्या समाजावर विपरीत परिणाम घडून येई. परंतु विवेकानंदांनी ख्रिस्ती धर्म म्हणजे वेदान्ताचे अज्ञ बालक असल्याचे ख्रिस्ती धर्मगुरूंपुढे जागतिक सर्वधर्मपरिषदेत सिद्ध करून त्यांना कायमचे निष्प्रभ करून टाकले; त्यानंतर गीता ही बायबल नंतर

---

* इनामदार बंधु, पुणे, हे प्रसिद्ध करीत असलेल्या — 'स्वामी विवेकानंद' ह्या ग्रन्थातील विवेकानंदांच्या कार्याचे महत्त्वाचे समालोचन (संकोच करून).





लिहिली गेली, अशी खुळचट विधाने करताना पाश्चात्य लेखक कचरू लागले आणि भारतीय धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांचा सखोल अभ्यास करण्याची चढाओढ पाश्चात्य राष्ट्रातून लागून गेली. हावर्ड व कोलंबिया या विद्यापीठांनी आपले सारे नियम शिथिल करून विवेकानंदांनी संस्कृत व तत्त्वज्ञान या विषयांचे प्राध्यापकत्व स्वीकारावे अशी विनंति केली. मॅक्समुल्लर व डायसेन यांच्यासारख्या श्रेष्ठ तत्त्वज्ञांनी विवेकानंदांचे म्हणणे उचलून धरल्याचे पाहून ज्ञानाच्या क्षेत्रात एक नवे परिवर्तन विवेकानंदांनी घडवून आणल्याचे लक्षात येईल. संस्कृत भाषेचा व वेदवेदान्ताचा अभ्यास करण्याच्या स्वामीजींच्या कल्पनेला नंतरच्या काळात अतिशय मधुर फळे आली. अध्यात्माच्या क्षेत्रांतील आपला पराभव पाश्चात्यांना कबूल करावा लागला.

वादपटूंतील दिग्गज

स्वामीजींचे कर्तृत्व हे जे अशा रीतीने उदंड प्रकारे फुलून आले त्याला स्वामीजींची अखंड व निरलस उद्योगप्रियता कारणीभूत झाली. ज्ञानाच्या क्षेत्रात विवेकानंद म्हणजे प्रखर असे झगझगणारे अग्निनारायणच आहेत, याची सर्व जगताला खात्री पटली. वादविवादाच्या क्षेत्रात नेहमीच असे दिसून आले आहे की, स्वामीजींना या देशात व परदेशात निष्प्रभ करील असा कोणीच तत्त्वज्ञ भेटला नाही. अमेरिकेतील प्रसिद्ध धर्मगुरु बेंजामिन मिल्स यांनी तर अशी कबुलीच दिली आहे की पाश्चात्य राष्ट्रातील मोठमोठे प्राध्यापक व तत्त्वज्ञ स्वामीजींपुढे केवळ अज्ञ बालकांप्रमाणे भासतात. त्याच्या विद्यार्थीदशेतदेखील आंग्लविद्या व संस्कृति यांच्याबद्दल अतिशय अभिमान असणारे कलकत्ता कॉलेजचे प्रिन्सिपॉल हेस्टी यांनीही हीच गोष्ट कबूल केली होती की पाश्चात्य राष्ट्रातील झाडून सगळ्या विद्यापीठातून शोधू गेले तरी नरेंद्रासारखा तीव्र बुद्धिमत्तेचा विद्यार्थी आढळायचा नाही. खुद्द भगवान रामकृष्णांनीही या आपल्या तेजस्वी शिष्यवरापुढे स्वत: आपण देखील एखाद्या ऋषिसमोर बालकाला बसवावे तसे दिसतो असे म्हटले होते.

मनाच्या गूढ शक्तीचे सामर्थ्य

मॅडम कॅल्व्हे यांनी स्वामीजींचे सान्निध्य किती उत्साहपूर्ण होते याचे बारकाईने वर्णन केले आहे. स्वामीजींच्या दुसऱ्या पर्यटनात त्या त्यांच्याबरोबर तुर्कस्तान, ग्रीस व इजिप्तपर्यंत गेल्या होत्या. धार्मिक बाबतींत चर्चा करताना स्वामीजींच्या स्मरणशक्तीमुळे बाकीच्यांची कशी त्रेधा उडे याचे त्यांनी विस्ताराने वर्णन केले आहे. ख्रिस्ती धर्माच्या इतिहासासंबंधी फादर लायसन यांच्याबरोबर वादविवाद करताना प्राचीन पुराव्याचा एक लेख जशाचा तसा स्वामीजींनी म्हणून दाखविला आणि काही तारखा तपशीलवार सांगून फादर लायसनना चकित केले.

मात्र असल्या गोष्टींना ईश्वरी चमत्कार मानण्याची स्वामीजींची मुळीच प्रवृत्ति नव्हती. अशा गोष्टी मनाच्या गूढ शक्तीमुळे करता येतात, परमेश्वरीशक्तीशी त्यांचा काहीच संबंध नाही असे ते म्हणत. योगाभ्यासामुळे मनाच्या ठिकाणी बीजरूपाने असलेल्या कल्पनाशक्तीची वाढ होऊन मानवी मन अतिशय संपन्न होते व त्यामुळे त्याला भूतभविष्याचे ज्ञान होऊ शकते. उपनिषदांची रचना करताना प्राचीन ऋषींना प्रगट झालेले गूढ ज्ञान वरील प्रकारचे होते, अशी त्यांची श्रद्धा होती. त्यामुळे असल्या चमत्कारांना अध्यात्म दृष्ट्या शून्य किंमत असल्याचे ते बोलून दाखवीत. मनाच्या या गूढ शक्तीमुळे अमेरिकेत असताना द्यावयाच्या निरनिराळ्या व्याख्यानांचे आपोआपच स्फुरण त्यांना होई, असा त्यांचा अभिप्राय होता. अध्यात्माची साधना करणाऱ्याने या चमत्कारांच्या नादी लागू नये असे त्यांचे नेहमी सांगणे असे. कोणी चमत्काराच्या अपेक्षेने त्यांच्याकडे आल्यास स्वामीजी प्रांजलपणे आपली असमर्थता व्यक्त करून त्याची परत रवानगी करीत. अंगांत येण्यासारख्या प्रकारांना तर ते शारीरिक व मानसिक विकृतीची उदाहरणे म्हणून झिडकारीत व अशांना चांगलेचुंगले खाऊन शरीर सुधारण्याचा उपदेश करीत.

भगवान रामकृष्णांच्या आदेशाप्रमाणे भारतात पुनश्च धर्म प्रस्थापित करण्यासाठीच विवेकनंदांचा अवतार होता आणि त्यांनी आपल्या उपदेशाने व आचरणाने सनातन परंतु नित्यनूतन अशा वेदान्त धर्माचे पुनरुज्जीवन केले. मात्र त्यानी वेदान्तरूपी सार्वकालीन व चिरंतन धर्माचे विवेचन करताना, वेदोपनिषदांतील क्रांतिकारी विचाराचे दोहन करून अगदी

अनुक्रमणिका





सामान्यातील सामान्य माणसालाही समजेल इतक्या सहज अशा सोप्या रीतीने व आकर्षकपणे त्याचे निरूपण केले. अत्याधुनिक समजल्या जाणाऱ्या पाश्चात्य शिक्षणपद्धतीतील पोपटपंचीचे दुष्परिणाम वर्णन करून हिंदुस्थानातील प्राचीन शिक्षणपद्धतीमध्ये माणसामधील माणुसकीचे संवर्धन करण्याची जी तेजस्वी शक्ति आहे, तिचे सामर्थ्य वर्णिले. सर्व जगात वेदान्त हाच एक असा धर्म आहे की ज्याने सहिष्णुता आणि बंधुभाव यांची वैश्विक शिकवणूक दिली आहे. जगातील सर्व धर्म एकच आहेत परंतु निरनिराळे लोक त्याना निरनिराळया नांवाने संबोधितात; ही अतिशय विशाल भूमिका फक्त वेदान्तातच आढळेल, इतर कुठल्याही धर्मात ही भूमिका नाही, असल्यास त्यांनी दाखवून द्यावे, असे आत्मविश्वासपूर्वक आव्हान दिले.

सहिष्णुतेबरोबरच वेदान्ताने दिलेली 'त्यागा'ची शिकवण ही किती महत्त्वाची आहे, हे सांगताना विवेकानंद अतिशय तल्लीन होत. विवेकानंदांनी आपले सारे जीवन राष्ट्रासाठी समर्पित करून त्यागाचे मूर्तिमंत उदाहरण घालून दिले व सारी हयात राष्ट्रामध्ये त्यागी, विरागी, निष्ठावंत व शीलवान तरुणांच्या निर्मितिसाठी खर्च केली. केवळ 'त्याग' हे वेदान्ताचे अंतिम ध्येय नसून त्यागनिष्ठ दानाच्या भूमिकेची महतीही वेदान्ताने गाइली आहे. हे जाणून सर्वाभूति समत्व, सहिष्णुता, त्याग व दान या चार तत्त्वांच्या साहाय्याने 'नर तोचि नारायण' या पदवीप्रत पोचण्यासाठी शुद्ध वेदान्ताचा प्रचार त्यांना अतिशय आवश्यक वाटला आणि म्हणूनच 'राजकारण, सत्ता, सामर्थ्य व बुद्धि ही सारी अतिशय गौण दर्जाची आहेत' हे त्यांनी गर्जून सांगितले.

अध्यात्मज्ञानाची श्रेष्ठता

'सर्व प्रकारच्या दानात अध्यात्मज्ञान हे श्रेष्ठ प्रतीचे. त्याच्या खालोखालचे दान हे लोकशिक्षणाचे त्यानंतरचे म्हणजे जीवनदान व सर्वांत कनिष्ठ म्हणजे अन्नदान.' या व्यासोक्तिप्रमाणे अध्यात्मज्ञानाचा प्रसार व्हावा, हीच त्यांच्या ठायीची खरी तळमळ असली तरी अध्यात्मज्ञान हे फक्त साक्षात्कारी पुरुषाला शक्य असल्याने ते मोठमोठ्या विद्वानांच्याही आवाक्याबाहेरचे आहे हे त्यांनी ओळखले व स्वतः अध्यात्मज्ञानी बनून जगामध्ये मुमुक्षूंना मार्गाला लावण्याचे कार्य त्याना करावे लागले. परंतु केवळ अध्यात्मज्ञानाचे प्राप्तपरिस्थितीतील वैयर्थ्य त्याना कळून आले. उपाशी पोटी विठोबाचे अधिष्ठान निर्माण होण्यासाठी त्याच्या पोटाची सोय प्रथम केली पाहिजे, या सत्याची जाणीव होऊन त्याना दानाच्या अखेरच्या पायरीपासून कार्याला सुरुवात करावी लागली. एकेका दानापोटी एकेक जन्म गेला तरी हरकत नाही, परंतु त्यासाठी अध्यात्मापासून सुरुवात न करता अन्न व जीवनदानाचा आदर्श त्याना तरुणांपुढे ठेवावा लागला. नरामधील नारायणाची प्राप्ती करून घेण्यासाठी धर्माचा अवलंब करून दरिद्री नारायणाची सेवा करण्याचा त्यांचा आदेश कालोचित व अतिशय उदात्त असाच होता. समाजसुधारणेसाठी प्रयत्न करणाऱ्या सुधारकांना फार मोठे अपयश येऊन विवेकानंदांना जगाच्या कोपऱ्यातून जो मोठा साद मिळाला त्याचे कारण विवेकानंद हे अतिशय आधुनिक विचारसरणीचे व दूरदृष्टीचे होते, यातच आहे हे लक्षात येईल. आपल्या समाजरचनेच्या पाठीमागे जो हजारो वर्षांचा मूर्तिमंत इतिहास उभा आहे, त्याच्याकडे सर्वस्वी दुर्लक्ष करून आधुनिक शिक्षणाच्या अर्ध्या हळकुंडाने पिवळे होऊन आपली समाजरचना व संस्कृति अत्यंत वाईट आहे, असा प्रसार करून समाजावर शिव्याशापांचा वर्षाव केल्याने समाज सुधारणार नाही कालचक्राच्या गर्तेत सापडून दुर्दैवाने त्यांना जे धर्माचे विस्मरण झाले आहे ते नाहीसे करण्यासाठी त्यांच्यामध्ये शक्तीचा प्रादुर्भाव केला पाहिजे, हे त्यानी अचूकपणे हेरले व फारसा गवगवा न करता ते कामाला लागले.

भारताची महत्त्वाची प्रकृति म्हणजे वेदान्त धर्म. बाकीच्या गोष्टी गौण आहेत हे त्यानी वारंवार सांगितले, परंतु याही बाबतीत भारतीय समाज जातीयता, मूर्तिपूजा आणि दुबळेपणा यानी पोखरलेला आहे, हे पाहून त्याना आपल्या कार्याची सुरुवात उलट्या क्रमानेच करावी लागली. धर्माचे तेज दुबळयांना सहन होत नाही, कारण धर्मपालन म्हणजे सत्यपूजन असते. विवेकानंदांनी म्हणूनच भारतीय तरुणांना शरीरबल वाढविण्यास प्रथम आदेश दिला. जग हे 'बळी तो कान पिळी' या प्रवृत्तीचे म्हणून प्रबलांना हाणून पाडण्यासाठी





शबलांनी दंड कसले पाहिजेत अशी प्रेरणा दिली. दया, क्षमा, शांति या गुणांचे अतिशय महत्त्व असले तरी दुर्बळांनी या गुणांचा अवलंब करणे म्हणजे धर्माची थट्टा करण्यासारखे आहे, हे जाणून त्यांनी सांगितले, ' बलवानांशी नेहमी युद्धच श्रेयस्कर. जय मिळविणे आपल्या हातचा मळ आहे असा आत्मविश्वास असल्यासच क्षमा करणे शोभून दिसेल. जग ही एक प्रचंड युद्धभूमि आहे. तेथे संग्राम करूनच आपला मार्ग मोकळा करून घेतला पाहिजे. '

बलिष्ठाची अहिंसा

अहिंसेच्या तत्त्वाबद्दलही स्वामीजींनी याच रोखठोक मार्गाचा अवलंब केला पाहिजे असे आपल्या ' East & West ' नामक ग्रंथात म्हटले आहे.

' अहिंसा, अजातशत्रुत्व आणि अप्रतिकार या गोष्टी फारच चांगल्या आहेत. त्यांचे तत्त्वज्ञान फारच उदात्त आहे हे मान्य आहे. त्यांचे पालन करणे म्हणजेच धर्मपालन हेही एकदम कबूल ! पण हे सर्व केव्हा आणि कोणासाठी ? हे सर्व शक्तिमानांसाठी वा संन्याशासाठी ! शास्त्र सांगते की, जर तुम्ही गृहस्थधर्माचा अवलंब केला असेल आणि जर कोणी एका गालफडावर लगावील तर तुम्ही उलटून दहा थपडा मारणे हाच खरा धर्म. तसे न करणे म्हणजेच धर्माचा ऱ्हास. आपले स्वत्व दाखवा. साम, दाम, दंड आदि नीतींचा अवलंब करून आपले पौरुषत्व दाखवा तरच तुम्ही धार्मिक. क्षणोक्षणी लाथाबुक्क्यांचा व जोड्यांचा प्रसाद खाऊन जर निमूटपणे ते सारे सहन करून घृणास्पद जीवन जगाल तर या लोकी व परलोकीसुद्धा नरकाचे धनी व्हाल, असेच शास्त्र सांगते. म्हणून म्हणतो, तुम्ही स्वतः अन्याय, अत्याचार करू नका, परंतु भ्याडपणे दुसऱ्यांनी केलेला अन्याय कधीही सहन करू नका. ' या त्यांच्या उद्‌गाराचे स्मरण आज पुनः एकदा भारताला करून देण्याची आवश्यकता निर्माण झाली आहे.

विवेकानंदांनी भारतीय तरुणांना पुनःपुनः सांगितले आहे की, बाबांनो कुठल्याही परिस्थितीत दंभ आणि अन्याय सहन करणे म्हणजेच पाप. वेदांत साध्यासुध्या गोष्टीतून पापाचे अस्तित्व मानीत नाही. खिस्ती धर्माप्रमाणे माणूस पापी आहे असे तर तो मुळीच सांगत नाही. उलट तो यच्चावत मानवजातीला ओरडून सांगतो की–प्रत्येक मनुष्यमात्राची योग्यता त्याच्या उच्चनीचतेचे कसलेही बंधन न मानता परमेश्वराइतकी मोठी होण्याची आहे म्हणून. आपण अशक्त आहो, असे वाटणे हाच सर्वांत मोठा भ्रम आहे; मोठे दुःस्वप्न आहे. प्रयत्न करीन तर मी परमेश्वर होईन या वेदान्त तत्त्वज्ञानाच्या दिव्य दृष्टीने जागे व्हा. या जगांत खरोखर कोणीही दुबळा नाही. आत्मा अनंत, सर्वशक्तिमान आणि सर्वसाक्षी आहे. मग ज्याला आत्मा आहे तो दुबळा कसा म्हणावा ? उठा, जागे व्हा आणि जे प्राप्तव्य आहे ते प्राप्त झाल्यावाचून थांबू नका. उठा आणि आपला हा हक्क पुन्हा प्रस्थापित करा. ' मी दुबळा, मी कंगाल ' असली भाषा बोलून स्वतःच्या परमेश्वरत्वास पाठमोरे होऊ नका. आपला सध्याचा आयुष्यक्रम अत्यंत निर्जीव झाला आहे. त्यात कसल्याच प्रकारची चळवळ नाही. सर्वत्र दुबळेपणाचे साम्राज्य पसरले आहे. एखाद्या भारलेल्या मनुष्यासारखी आपली स्थिति झाली आहे. माझ्या बांधवांनो, आपल्यावरील हे मायाजाळ आता दूर करण्याच्या मार्गास लागा. हा प्रयोग कसा करावा याची पद्धत तुमच्याच धर्मग्रंथात तुम्हांस सापडेल. झोपी गेलेला जीवात्मा पुन्हा जागा झाला म्हणजे त्याचा प्रकाश सर्वत्र फाकेल व तुमचे गेलेले सामर्थ्य तुम्हास पूर्ववत् प्राप्त होऊन तुम्ही पूर्वीप्रमाणेच पुण्यपुरुष व्हाल. '

यः क्रियावान् स पंडितः

विवेकानंदांनी केवळ अशा प्रकारची व्याख्याने देऊन स्वतःस कृत्यकृत्य मानले नाही तर आपले विचार प्रत्यक्ष कृतीत आणून जगाला कृतिशीलतेचा धडा घालून दिला. त्यांनी स्थापन केलेल्या रामकृष्ण संघाने विवेकानंदांच्या विचारसरणीनुसार अनाथ, अपंग व रुग्ण यांच्या सेवेचे व धर्मप्रसाराचे अत्यंत नमुनेदार कार्य गेल्या पाऊण शतकात मोठ्या धडाडीने व श्रद्धेने चालविले आहे. शंकराचार्यानंतर अशा प्रकारचे कार्य करणाऱ्यांमध्ये फक्त विवेकानंदच होत, असे लो. टिळकांनी म्हटले आहे, ते अतिशय सार्थ आहे. शंकराचार्यांप्रमाणे विवेकानंद अतिशय तीव्र बुद्धिमत्तेने युक्त, वादविवाद व संघटनाकुशल, आचार-विचारांच्याशुद्धतेकडे मोठ्या कटाक्षाने लक्ष

१. उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत ।

अनुक्रमणिका





पुरविणारे, भारताच्या चारी बाजूला मठ स्थापना करण्याची इच्छा करणारे व मोठ्या शिस्तीचे भोक्ते होते. शंकराचार्यांनी अत्यंत प्रभावी अशा बौद्धमताचा पाडाव करून हिंदु मत प्रस्थापित केले तर विवेकानंदांनी जगज्जेत्या राज्यकर्त्यांच्या ख्रिस्ती मताची ससेहोलपट केली. शंकराचार्यांप्रमाणेच आचार–विचारांचे बाबतीत विवेकानंदांचे व्यक्तिमत्त्व समर्थ रामदासांच्या व्यक्तिमत्त्वाशी मोठे मिळतेजुळते दिसते. हे दोघे-नरेन व नारायण-शक्तीचे उपासक होते. अगदी बालपणापासूनच परमेश्वरप्राप्तीचे वेध लागून त्यासाठी अविरतपणे झगडण्यातच त्यांचे तारुण्य गेले. दोघांनीही आत्मज्ञान झाल्यानंतर आसेतुहिमाचल अखंड पदयात्रा आरंभिली व ‘बुडती हे जन न देखवे डोळां!’ या कल्पनेने विद्ध झाले. रामेश्वराला येऊन जगदंबेच्या पायाशी अश्रू ढाळणारा नरेन व अस्मानी–सुलतानी आक्रमणामुळे हीनदीन झालेल्या समाजाला पाहून भवानी मातेसमोर उभा असलेला व ‘जर काही सामर्थ्य असेल तर आता आपला प्रभाव दाखव’ म्हणून तिला साकडे घालणारा नारायण या दोघांच्याही भावना एकाच प्रकारे प्रकट झाल्या आहेत. विवेकानंदांनी इंग्रजीत जे स्फूर्तिदायक विचार मांडले आहेत, त्यांचे रामदासांच्या वचनांशी विलक्षण साम्य आहे. विवेकानंदांनी वर्णिलेले शक्तीचे महत्त्व, त्यांची गृहस्थधर्मकल्पना, भारतातील सारा समाज संघटित करण्याबद्दलचा आत्मविश्वास, भारतातील अन्नान्न दशेचे त्यांनी केलेले वर्णन, निंदकांच्या कृत्यांबद्दल त्यांनी धारण केलेली उदासीनता, उपदेशकाने अगोदर ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा त्यांचा आदेश, लोकशिक्षणाची त्यांची विचारसरणी, समाजसुधारकांचे त्यांनी सांगितलेले कर्तव्य, परमेश्वरावर श्रद्धा ठेवून लोकजागृति करण्याची त्यांची दृष्टि, आणि त्यासाठी त्यांनी सुचविलेला उपाय, धर्मप्रस्थापनेसाठी प्राणसमर्पणाची आवश्यकता, आपण जगाला चिंतन करण्यासाठी भरपूर विचारधन ठेविले आहे ही त्यांची आत्मविश्वासपूर्ण भावना, जनतारूपी नारायणाबद्दलचे त्यांचे विचार इत्यादि असंख्य गोष्टी अगदी एकसारख्या शब्दात व्यक्त झाल्या आहेत, इतकेच नव्हे तर निर्गुण, निराकार अशा अद्वैताचा प्रसार करण्यासाठी झटत असलेल्या विवेकानंदांना शेवटी शेवटी बंगालमध्ये शक्तिसंचार होण्यासाठी हनुमन्ताच्या उपासनेचे सत्र सुरू करावे व खेडोपाडी हनुमन्ताची प्रस्थापना करून ‘सामर्थ्य आणि सेवा’ यांचा नमुनेदार आदर्श लोकांपुढे ठेवावा असे वाटत होते.

ब्रह्मचर्यव्रत, शुद्धोपासना व उग्र तपश्चर्या यांनी स्वामीजींच्या ठिकाणाच्या विचारांना व आचारांना फार मोठे शुद्धत्व आले होते व त्यामुळे मंत्रद्रष्ट्या ऋषीप्रमाणे त्यांच्या शब्दाला भविष्यवाणीचे तेज प्राप्त झाले होते. विशेषतः त्यांच्या भाषणांतून व्यक्त झालेल्या तीन प्रकारच्या भविष्यवचनाचे आजच मोठ्या प्रमाणात सर्व जगाला प्रत्यंतर येत आहे. इंग्लंडमध्ये असताना त्यांनी इंग्रजी जनतेला बजाविले होते की, वैभवरूपी सैतानाच्या आणि ऐहिक सुखोपभोगाच्या नादी लागलेले युरोपखंड विनाशाच्या तप्त ज्वालामुखीवर उभे आहे, व ह्या वैभवरूपी सैतानाची उपासना टाकून देऊन तिने धर्मरूपी परमेश्वराची उपासना केली नाही तर तिचा सर्वनाश अटळ आहे. फ्रान्स, जर्मनी, इंग्लंड व इतर पाश्चात्य राष्ट्रांतून गेल्या दोन महायुद्धाने जो प्रलय मांडला त्यावरून स्वामीजींच्या वचनाची सार्थता लक्षात येईल. सहजगत्या बोलताना एकोणिसाव्या शतकात ते म्हणाले होते की, येत्या काही वर्षांत जगामध्ये सत्तापिपासू, बलवान राष्ट्र म्हणून चीन किंवा रशिया यांपैकी कोणते तरी राष्ट्र अभ्युदयाला येईल. त्यांची तिसरी भविष्यवाणी म्हणजे एकोणिसाव्या शतकापूर्वी जगावर क्षत्रियांचे राज्य होते ते एकोणिसाव्या शतकांतच संपुष्टांत येऊन जगावर वैश्यांचे म्हणजे भांडवलदारांचे अधिराज्य सुरू झाले आहे, यानंतर लोकशाहीच्या रूपाने जगावर शूद्रांचे म्हणजे बहुसंख्य समाजाचे राज्य येईल. या नव्या राज्यात विद्या व कला यांचा ऱ्हास होईल व कर्तबगार माणसे मागे पडतील.

स्वामीजींच्या अशा प्रकारच्या विवेचनाला अर्थातच वेदान्ताचे पाठबळ आहे, हे सांगायला नकोच. कुंभकोणम् येथे १८९७ मध्ये भाषण करताना त्यांनी सांगितले होते :

‘आपण अमुक एका ऋषीचे वंशज आहोत असे सांगण्यात आमच्या इकडील एखाद्या मोठ्या राजालाही अभिमान वाटतो. या ऋषीचे सारे वैभव म्हटले, तर वल्कले आणि रानात एखादी झोपडी इतकेच. आणि त्यांचा सारा व्यवसाय म्हणजे वेदाध्ययन ...’





ब्राह्मण्य रक्षावे आदरें

'...आपल्या इकडचे ध्येय ब्राह्मण हे आहे. सर्वसंगपरित्याग करून ज्याने आपली दृष्टि धर्मसाधनेकडे मात्र वळविली आहे असा ब्राह्मण हाच आपल्या आदर्शाचा नमुना होय... ब्राह्मणपणा अंगी आणणे हेच आमचे ध्येय आहे. ऐहिक वस्तूंचा त्याग आणि डोळयांनी दिसणाऱ्या वस्तूंचा उपभोग ही जेथे एकत्रित नांदतात तेच ब्राह्मण्य. ब्राह्मण म्हटला की त्याला कायद्याचा निर्बंध नाही, राजा त्याचा विग्रह करू शकत नाही व कोणीही त्याला उपसर्ग पोचविण्याचा यत्न करू नये असे आपल्या धर्माने सांगितले आहे. काही विशिष्ट हेतूंनी प्रेरित असलेल्या अथवा मूर्ख लोकांनी केलेल्या स्मृतिवचनांच्या अर्थावरून आपला गैरसमज करून घेऊ नका. वेदान्तदृष्ट्या स्वहितबुद्धीस ज्याने तिलांजली दिलेली आहे आणि सत्याच्या शोधात आणि प्रसारात ज्याने आपले सारे आयुष्य गुंतविले आहे तोच ब्राह्मण. त्याला दुसरी जात नाही. असली माणसे म्हणजे शुद्ध सत्पुरुषाच्या कोटीतील माणसे. ती केवळ परमेश्वराची लेकरे. आमच्या दृष्टीने हीच आमची अनुकरणीय ध्येये. यांनाच आम्ही ब्राह्मण म्हणतो... सत्य युगात फक्त एकच जात अस्तित्वात होती ती म्हणजे ब्राह्मण. आरंभी फक्त ब्राह्मणांचीच वस्ती होती असे वर्णन महाभारतात आहे. ही जात जसजशी अवनत होत गेली तसतसे भेद उत्पन्न होत गेले आणि त्यांतून पुढे अनेक जाती निर्माण झाल्या. हा सारा युगांतराचा परिणाम. म्हणूनच जातिभेद नष्ट करणे म्हणजे उच्च जातीयांनी भ्रष्ट होणे वा अभक्ष्य भक्षण किंवा अपेय पान करणे नव्हे. जातिभेदातही प्रत्येकाने ब्राह्मण्य मिळविणे हेच महत्त्वाचे तत्त्व आहे. ... क्षमा, शांति, धार्मिकता आणि समाधान ही जगातील प्रत्येक व्यक्तीस प्राप्त करून देणे हे वेदान्त धर्माचे अंतिम साध्य आहे. युगांतर होत होत कालांतराने या साऱ्या जाती नाहीशा होऊन पुन्हा ब्राह्मणांचीच एक जात उरेल असे वेदान्ताने आपल्याला आश्वासन दिले आहे.[२]

ब्राह्मण्याचा धर्म पुरस्कारून देशात 'ब्राह्मण' तयार करण्याचे त्यांचे व्रत त्यांनी स्थापिलेल्या मठांनी जगात निष्ठेने चालविले आहे. 'ब्राह्मण' तयार करीत असता, विवेकानंदांनी तरुणांना जनताजनार्दनाची सेवा करा असे सांगितले असले तरी, ह्या सेवेच्या धुंदीत आत्मज्ञानाच्या मार्गाकडे संन्याशाने दुर्लक्ष करावे, हे त्यांना पसंत नव्हते. 'आध्यात्मिक पूर्णावस्था किंवा मोक्ष हे या नाशवंत जगातील ज्ञानवान मनुष्याचे आद्य अविनाशी, परमोच आणि पराकाष्ठेचे आध्यात्मिक ध्येय साध्य किंवा कर्तव्य असून ते अध्यात्मशास्त्राच्या मार्गानेच शेवटी शोधले व साध्य करून घेतले पाहिजे'[३] ह्या वेदान्ताच्या उपासनामार्गाकडे त्यांचे मुळीच दुर्लक्ष नव्हते. कारण त्यानी स्वतःच रामकृष्णांच्या कृपेने 'सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञान' प्राप्त करून घेतले होते, व त्यांचे धर्मजागृतीचे कार्य म्हणजे जीवनमुक्तावस्थेत, 'प्राचीन संस्कारवशे' म्हणजेच नैसर्गिक प्रकृतिधर्मानुसार केलेले, जनकादिकांसारखे लोकसंग्रहाचेच कार्य होय. देशकाल परिस्थितीप्रमाणे प्राप्त झालेला व्यवहार लोकसंग्रहार्थ आचरीत असता 'पद्मपत्रमिवाम्भसा' ह्या अलिप्त स्थितीत त्यांनी हा व्यवहार अंगिकारलेला दिसतो आणि म्हणूनच ह्या व्यवहारामध्ये उतरत असता त्यांनी निरपेक्षतेने म्हटले होते.

'देशाच्या एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत साऱ्यांना जागे करण्याकरतां उच्च रवाने हाका मारीत मी फिरेन. सध्याचे कर्तव्य काय आहे याची जाणीव मी त्यांना करून देईन. कदाचित त्यांनी माझे म्हणणे न ऐकले तरी त्यांच्याविरुद्ध निंदेचा एक शब्दही माझ्या तोंडावाटे बाहेर निघणार नाही. त्यांच्याविरुद्ध एकही शापाचा शब्द ही जिव्हा उच्चारणार नाही.'

अशा रीतीने कर्ममार्गद्वारा कर्मयोगाचे आचरण करणाऱ्या ह्या सिद्धकर्मयोग्याने आत्मानात्मविवेक, श्रवण-मनन निदिध्यास, ध्यानधारणा आणि वैराग्य, एकांतवास, व्यवहारपराङ्मुखता इत्यादि अपरोक्ष

२. रामकृष्ण आश्रमात संन्यासदीक्षा देताना विवेकानंदांनी याच तत्त्वाचा अवलंब करून वेदाध्ययन व लोकसेवा करण्याची इच्छा करणारा रामकृष्णांचा चेला श्रेष्ठ ब्राह्मणच आहे असे सांगितले होते. खुद्द विवेकानंद हे कायस्थ क्षत्रिय होते. परंतु त्यांचे ब्राह्मण्य निर्विवाद आहे, हेच दिसून येईल.

३. गीतारहस्य (अध्यात्मप्रकरण) -लो टिळक.





ज्ञानाच्या अंतरंग साधनाने, केवळ दुसऱ्यांना धडा घालून देण्यासाठी, आयुष्याच्या अखेरपर्यंत सातत्याचे, एकनिष्ठ अनुष्ठान चालविले होते. जनतेचे दैन्य आणि अज्ञान इतके अफाट होते की त्याकडे सर्वस्वी दुर्लक्ष करून साक्षात्, सतत आणि एकनिष्ठ अनुष्ठान त्यांना अनुसरता आले नाही. आत्मसाक्षात्कार झाला असूनही त्यामध्ये पूर्णपणे त्यांना 'मुरून व मरून[४]' जाता आले नाही, आत्मानुभव परिपक्व करण्याकरता समाजाकडे पाठ फिरविणे हा विद्रोह आहे, स्वार्थ आहे, या विचाराने त्या माणसाला नीटपणे झोप सुद्धा घेता आली नाही आणि अधूनमधून ह्या आत्मसाक्षात्काराच्या गोडीने लोकजागृतिकडे दुर्लक्ष केले तरी रामकृष्णांचे आसूड त्यांना स्वस्थ बसू देत नसत. हिमालयामध्ये अमरनाथला महादेव आणि काश्मीरला विश्वजननी महामाया यांच्या पुनश्च साक्षात्कारानेही पुनःपुनः त्यांना त्यांच्या अवताराची जाणीव करून देण्यात आली व हे कार्य समाधानकारक चालले आहे असे दिसल्यास इच्छामरणाचा वरप्रसाद देण्यात आला, या घटनेत फार मोठा अर्थ आहे.

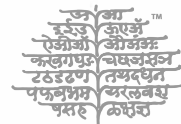
" भविष्यकाळात आपल्या व्यवसायाचे स्वरूप काय राहील किंवा आपल्याला आपल्या धंद्याची वाढ करण्याच्या दृष्टीने आणि कामात अधिकाधिक सुधारणा करण्याच्या दृष्टीने काय करता येईल याचा आपल्यापैकी किती जण निवांतपणे विचार करतात? आज साक्षरतेचे प्रमाण फार कमी आहे. प्रत्यक्ष कार्यही चालू आहे. शिवाय देशाच्या आर्थिक आणि औद्योगिक विकासाच्या कितीतरी नव्या आणि महत्त्वाकांक्षी योजना आज कार्यवाहीत येत आहेत. हे कार्य ज्या प्रमाणात वाढत राहील त्या प्रमाणात आपलेही त्या काम वाढणार आहे, जबाबदारी वाढणार आहे. ही जबाबदारी, पेलण्याची, वाढते काम पार पाडण्याची, तयारी आपण आजपासून केली पाहिजे. "

— वि. ग. शेंबेकर

(महाराष्ट्र मुद्रण परिषदेच्या अध्यक्षपदावरून)

---

४. शब्द रामदासांचे.





श्री. हेमचंद्र धर्माधिकारी

खाजगी मालकीहक्काचे राजकीय तत्त्वज्ञान

गेल्या दहा वर्षांतील राजकीय घटनांकडे बघता जीवनमूल्यांचा पुनः एकदा विचार करावासा वाटतो. आपल्या जीवनात बरेचसे विचार प्रसृत आहेत. त्यांत बराच तथ्यांश असतो परंतु ते विचार समर्पकपणे सर्वच घटनांचा अर्थ सुसंबद्धपद्धतीने उकलून दाखवू शकतील याची शाश्वती नाही. तेव्हा त्यांतील विचारकणांचे सत्यासत्य तपासून पाहणे आपले कर्तव्य ठरते. जीवनातील प्रमुख प्रश्न म्हणून आपण सुबत्ता (आर्थिक) आणि स्वातंत्र्य या मूल्यांकडे बघतो. खरे म्हणजे सारे जीवन हे या दोन मूल्यांवरील कसरत होय. जर एखाद्या विचारातून समाजाची आर्थिक सुबत्ता निर्माण होते परंतु स्वातंत्र्यमूल्यांचा संपूर्णपणे ऱ्हास होतो असे दिसून आले तर तो विचार टाकावा हे उचित होय. या उलट केवळ स्वातंत्र्य हेच जर ध्येय राहिले व भौतिक गरजांकडे दुर्लक्ष होऊ लागले तर हाही विचार आपोआपच कुचकामी ठरेल. हे बहुतांशी प्राप्त परिस्थितीवर व तिच्या विश्लेषणावर अवलंबून आहे, कधी कधी आपले विश्लेषण हे चूक मार्गावरही जाऊ शकते. राजकीय जीवनात हे उलट लगेच जाणवते. कुठल्याही विचाराच्या सत्यासत्यतेची झळ किंवा विचारातील आततायीपणा तात्काळ आपणास जाणवतो. निदान त्या विचारांचा वास तरी येतो. हंगेरी-पोलंड मधील घटनांनी बऱ्याच विचारवंतांना मूल्यांची पुनः मांडणी करण्याची वेळ आणलेली आहे. या घटना कदाचित निमित्तमात्र असतील, कदाचित त्यांचा वणवाच मोठा असेल. या घटनांचा अर्थ कांही विचारवंतांनी राजकीय स्वरूपात मांडला आहे. मला मात्र त्यामागे आर्थिक कारणमीमांसा स्पष्ट दिसते. खाजगी मालमत्तेचे निर्मूलन हेच त्या घटनामागील कारण होय. आर्थिक सुबत्तेच्या नादी लागून किंवा चूक विचारांच्या आधीन झाल्यामुळे ही चूक त्या समाजात घडली त्या समाजाच्या मागे एक विशिष्ट आर्थिक-सामाजिक परिस्थिती आहे जी बहुतांशी असे प्रसंग त्या समाजावर आणू शकते, आणते.

खाजगी मालकीचे निर्मूलन

समाजात आर्थिक सुबत्ता, शांतता, स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्यासाठी खाजगी मालमत्तेचे निर्मूलन करावे हा विचार गेल्या शतकात व त्या आधी काहीवर्षे आपल्यात रूढ झाला. खाजगी मालकी ही समाजातील निर्घृणपणा, असमानता, पिळवणूक यांना कारणीभूत झाली. एका बाजूस लोकशाही व दुसऱ्या बाजूस आर्थिक असमानता यामुळे समाजातील स्थैर्य नाहीसे झाले. काही अंशी खाजगी मालकीहक्काच्या निर्मूलनामुळे काही राष्ट्रात आर्थिक सुबत्ताही निर्माण झाली. पण त्या बरोबरच समाजाचा स्वातंत्र्यमूल्याचा कडा मोडून पडला. जेव्हा खाजगीमालकीहक्काचे निर्मूलन होते तेव्हा व्यक्तिस्वातंत्र्यावर गदा येते असे म्हटले तर त्यात काही वावगे नाही, किंबहुना त्याची प्रत्यक्ष उदाहरणेच आहेत. यावर एक शंका संभवते ती ही की हे त्या त्या लोकांच्या मनोवृत्तीवर अवलंबून आहे परंतु शेवटी मनोवृत्तीची विशिष्ट घडण ही बहुतांशी त्या समाजाच्या मुळात आर्थिक व नंतर राजकीय स्वरूपावर अवलंबून आहे. हा मनोवृत्तीचा बदल जर अधिक संख्येत दिसू लागला तर तो गुणात्मक बदल आहे असे मानावयास काय हरकत आहे ? यात केवळ तरतमभावाचाच भेद आहे. खाजगी मालकीहक्काच्या निर्मूलनांतून जी मनोवृत्ती निर्माण होते ती समाजाला बहुतांशी मारक ठरते हे स्पष्टपणे जाणवते. यावर एखाद्या बाबीचे मारकत्व किंवा तारकत्व हे उपयुक्ततेने सिद्ध होते हे म्हणणे संभवते. परंतु नेमके हेच चूक होय हे दाखविणे हा या लेखाचा हेतू आहे.

आर्थिक सुबत्ता किंवा उपयुक्तता ही अनेक बाबींपैकी एक बाब होय. प्रस्तुत लेखकाला खाजगी मालमत्तेचे आगळे प्रेम आहे अशातला भाग नव्हे, तर खाजगी मालमत्तेच्या निर्मूलनासाठी वापरण्यात येणारी विचारसरणी व त्यामागील कारणपरंपरा ही अपुऱ्या स्वरूपाची आहे असे वाटते. आर्थिक स्थैर्य हाच तेवढा इतिहासाचा निकष असे मानल्यामुळे इति-

हासाचा चूक अर्थ निष्पन्न झाला असे दिसते. त्यामुळे मुळातच खाजगी मालमत्तेचे स्वरूप तपासून पाहाणे ओघानेच येते; व येथेच 'स्वातंत्र्य' या मूल्याच्या स्वरूपाचा अर्थ लागतो.*

मालकी हक्क

खाजगी मालमत्ता ही मानवनिर्मित आहे हे दाखविण्यासाठी इतिहासाचा हवाला देण्यात येतो. (खरे म्हणजे या प्रश्नाच्या सोडवणुकीसाठी इतिहासवादाचा आधार घेणे बरोबर नव्हे.) सुरुवातीला खाजगी मालमत्ता नव्हती हे ओघानेच दिसून येते. पूर्वीच्या म्हणजे इतिहासाच्या प्रारंभकाळी मालमत्ता ही समाजाच्या मालकीची होती हे दाखविणे म्हणजे खाजगीमालमत्ता नव्हती हे दाखविणे नव्हे. ज्या काळी समाजाची 'अस्मिता' जागी झाली नव्हती, जेव्हा 'मी'ला 'मी' कोण हे माहीत नव्हते, किंबहुना 'मी'ला त्याच्या देहाच्या मालकीची कल्पनाही संभवत नव्हती, तेव्हा खाजगी मालमत्ता अस्तित्वात नव्हती हे म्हणणे कितपत संभवते? हळूहळू 'मी'ला स्वकर्तृत्वाची जाणीव होऊ लागली. हे माझे, ते दुसऱ्याचे, किंवा इतराचे, हे त्याला कळू लागले तेव्हा हळूहळू खाजगी मालमत्ता अस्तित्वात आली हे म्हणणे अधिक तर्कशुद्ध आहे. हे जनावर मी मारले, हे माझ्या पोटासाठी आहे, अशी त्याला नैसर्गिक जाणीव होऊ लागली. हीच त्याची प्राथमिक आर्थिक क्रिया होय. एका विशाल अर्थाने जीवनातील सर्वच क्रिया ह्या आर्थिकक्रिया संभवतात. 'व्यक्तिगत–मी' हळूहळू 'सामाजिक–मी' पासून वेगळा होऊ लागला. त्या 'मी'ला आपली अपत्ये, आपली पत्नी व हळूहळू आपली मालमत्ताही कळू लागली. हे सर्व नैसर्गिक होते. लैंगिकदृष्ट्या किंवा कुटुंबदृष्ट्या जरी समाज समाजजीवन जगू लागला तरीसुद्धा आपले आणि परके काय हे त्याला कळू लागले. ते नैसर्गिक होते. अरिस्टॉटल म्हणतो त्याप्रमाणे फार्सिलियन जातीचे घोडे हे आपल्या अपत्यांना जर चेहऱ्यांच्या पितृ-मातृ सादृश्य ठेवणीवरून ओळखू शकतात तर मानवांना ते फारसे कठीण गेले नसेल. तेव्हा ओघानेच त्याकाळी अनैसर्गिक समाज (Promiscuity) संभवत नाही. हे जर कुटुंबाच्या मालकीसंबंधात संभवते तर मालमत्तेसंबंधीही लागू पडते. माणूस हा आपली मालमत्ता जमवू लागला तो केवळ त्याच्या स्वार्थाने होय हे म्हणणे दूरान्वयाचे ठरते. (उलट मार्क्सने हा समाजाच्या प्रगतीचा पुढील टप्पा होय असे मानले आहे. मॅक्डुगल आणि फ्राईड हे या प्रवृत्तीला नैसर्गिक मानतात. पण त्याची चर्चा येथे नको.) खाजगी मालमत्तेचा हक्क केवळ नैसर्गिकच नव्हता तर तो त्याच्या प्रामाणिक गरजांचा प्रामाणिक आविष्कार होता. हा मालकीहक्क त्याच्या स्वातंत्र्याची परिणती होता. खाजगीमालकीहक्काच्या प्रश्नाशी स्वातंत्र्याचा प्रश्न हा पूर्वीपासूनच निगडित आहे. फक्त आज आपण त्याचा केवळ आर्थिक प्रश्नांतून विचार करतो हाच आपला दोष. खरे म्हणजे प्रथमतः खाजगी मालमत्तेचा प्रश्न हा केवळ आर्थिक होय, परंतु दुय्यमतः का होईना याचा स्वातंत्र्याच्या दृष्टीकोणातून विचार व्हावा. स्वातंत्र्य व मालमत्ता यांचा संबंध प्रतीकातच बोलवयाचे झाल्यास हा 'लिंगालिंगी' संबंध (symbolic) होय. (हा वरील विचार उपयुक्ततेच्या भाषेतही दुसरीकडे मांडला आहे).

मालमत्तेचे संस्थीकरण

हे विवेचन प्राथमिक अवस्थेसंबंधी झाले. पुढे हळूहळू खाजगी मालमत्ता ही संस्थास्वरूप (institutionalized) झाली. वस्तूंची मालकी (acquisition) प्रारंभी जी व्यक्तिगत नैसर्गिक क्रिया होती ती पुढे सामुदायिक बाब झाली. पुढे तिला कायदेशीर वस्तूचे, बाबीचे, (legal entity) चे स्वरूप प्राप्त झाले. त्याबरोबरच एक डोलारा निर्माण झाला. वडिलमुलाचा मालमत्तेवरील पारंपरिक हक्क, वारसाहक्क, मालमत्तेची हवी ती वासलात करण्याचा हक्क इ. प्रश्नही निर्माण झाले व त्या सर्वांना कायदेशीर स्वरूप प्राप्त झाले. सरकारचा व प्रजेचा एक विशिष्ट संबंध निर्माण झाला. सरकारला केव्हातरी करवसुलीचा हक्क प्राप्त झाला. कारण जोपर्यंत सरकार हे मालमत्तेशी वाटेल तसे खेळत होते तोपर्यंत व्यक्ती हे सरकारच्या हातातील खेळणे होते.

* 'स्वातंत्र्य' हे स्वतंत्रस्वरूपाचे मूल्य आहे असे मानणारा प्रत्येकजण हा अध्यात्मवादी किंवा ध्येयवादी असावा लागतो असे मानण्याची गरज नाही.





येथे राज्याची उत्पत्ती मालमत्तेचा राजकीय दृष्ट्या विचार करताना आवश्यक ठरते. प्रारंभी प्रारंभी समाज, सरकार व व्यक्ती यामध्ये भेदच नव्हता. समाज म्हणजे सरकार. सरकार बहुधा राजाच्या स्वरूपांत असे. राजाचे नियम कुणीही मोडू शकत नसे. दुसऱ्या अर्थी समाजाचे नियम हेही अनुल्लंघनीय होते. सारी मालमत्ता प्रारंभीच्याकाळी सरकारचीच (समाजाची) होती. पुढे जेव्हा व्यक्तीची अस्मिता जागी झाली तेव्हा त्या व्यक्तीने खाजगी मालमत्तेचे व्यवस्थीकरण करून घेतले. व्यक्तीला स्वातंत्र्य प्राप्त झाले **समाजाचा सारा इतिहास हा या अर्थाने त्याच्या व्यक्तीगत स्वातंत्र्याचाच इतिहास होय. खाजगी मालमत्तेचा इतिहास हासुद्धा स्वातंत्र्याचाच इतिहास होय असे मानणे किंचितही अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही.** परंतु मनुष्य हा केवळ समाजात राहतो म्हणून मालकी ही एक सामाजिक बाब आहे असे मानणे बरोबर होणार नाही. ('समाज' ही संज्ञा 'चौकोनी वर्तुळ' या संज्ञेसारखी होय. तिला स्वतंत्र असे अस्तित्व नाही. समाज म्हणजे व्यक्ति-व्यक्तींनी एकत्र येऊन जाणीवपूर्वक निर्माण केलेला समुदाय. केव्हा केव्हा जाणीव अपरिपक्वही असते.) समाजांत एक काळ असा होता की जेव्हा समाजाची जाणीव ही बाल्यावस्थेत किंवा क्षीण होती. नंतर ती वाढत गेली त्याचवेळी समाजाला व राज्याला मर्यादा पडल्या. व्यक्तित्वाची जाणीव वाढली. प्रारंभी अशी जाणीव नव्हती. इ. स. १६०० च्या सुमारास अमेरिकेतसुद्धा भूमि इतकी विपुल होती की अमेरिकेत प्रारंभी आलेल्या युरोपियनांनासुद्धा वाटेल तेवढी भूमी हस्तगत करता आली. हळूहळू राज्याच्या व व्यक्तींच्या मालकीच्या मर्यादा स्पष्ट झाल्या. खाजगी-मालकीहक्काला शुचित्व व मांगल्य प्राप्त झाले. त्याकाळी (व आजही) युद्धांत विजयी राष्ट्र राज्य जिंकते परंतु व्यक्तिगत मालकीहक्कास धक्का लावत नाही. किंवा तसे करणे अमानुष समजले जाते. आजही स्थावर मालमत्तेला धक्का लागू नये ही दक्षता घेतली जाते. नाहीपेक्षा जितराष्ट्रांतील सर्व व्यक्तींची मालमत्ता ही जेत्या राष्ट्राची व्हावी तशी ती होतेही, परंतु त्यातील व्यक्तिगत मालकी टिकते.

मालमत्तेच्या स्वरूपाचा विकास

गेली दोन हजार वर्षे जवळजवळ ही खाजगी मालमत्ता व तिचा हक्क लोकाजवळ होता. परंतु पुढे मालमत्तेचे स्वरूप किचकट व गुंतागुंतीचे होत गेले. एकोणिसाव्या शतकात, विशेषतः औद्योगीकरण झाल्यामुळे, खाजगी मालकीहक्कांची वासलात लावण्याचा विचार निर्माण झाला. संपत्तीचे काही व्यक्तींच्या हातात एकीकरण झाले हे समाजाचे दृष्टीने वाईट होते याबद्दल कुणाचेही दुमत नाही. उद्योगधंद्याचे समाजीकरण केल्यानेच समाजाचे हित साधते हा विचार रूढ झाला. असे समीकरण झाले त्यामुळे या विचाराला एक ढोबळ व भाबडे स्वरूप प्राप्त झाले. त्यामुळे काही नवेच प्रश्न निर्माण झाले. जीवनाचे संतुलन नष्ट होऊ लागले. जे संतुलन गेल्या दोन हजार वर्षांत निर्माण करण्याचा प्रयत्न झाला त्याला एक नवे वळण लागले. बोदां सारख्या फ्रेंच विचारवंतांना इतिहासात खाजगी मालकीशिवाय दुसरी कुठलीही बाब इतक्या चिरस्वरूपाची दिसली नाही. एखादी संस्था अधिककाळ टिकते हा काही तिच्या उपयुक्ततेचा पुरावा होऊ शकत नाही असे कुणी म्हणेल. परंतु इतिहासात हा एक मोठा पुरावा समजला जाऊ शकतो व म्हणूनच इतिहासाचा अभ्यास करावयाचा. खरे म्हणजे केवळ खाजगी मालमत्तेच्या अस्तित्वामुळे समाजात किती चांगल्या बाबी घडल्या असतील कुणास ठाऊक ! परंतु आज खाजगीमालमत्ता नसताना मात्र काही ठिकाणी हे उत्तम जाणवते. सबंध समाजात स्वातंत्र्य टिकले हे खाजगीमालमत्तेमुळे नसावे हे कुणी सांगावे मालमत्तेचा जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा केवळ भौतिक उपयुक्ततेचाच विचार करतो परंतु तीमुळे स्वातंत्र्य टिकले याचा विचार आपण करीत नाही. इतिहासात स्वातंत्र्य कमी किंवा अधिक होत गेले हे आपणास दिसून येते. परंतु आर्थिक बाबीसारखे त्याचे मोजमाप करता येत नाही. तेव्हा दृश्य स्वरूपात दूरान्वयाने किंवा अदृश्य स्वरूपात का होईना मालमत्तेने स्वातंत्र्याचे रक्षण केले हे कळू शकते. खाजगीमालमत्ता ही इतिहासात रसायन-प्रक्रियेत ज्याप्रमाणे एन्झाईमस्- (Enzymes) चे कार्य असते त्याप्रकारचेच कार्य करीत होती याची दखल घेतली जावी हे विशेष. खाजगीमालकीहक्काच्या निर्मूलनाने स्वातंत्र्य पूर्णतः नष्ट होण्याची शक्यता आहे म्हणून त्याची योग्य काळजी घेणे आवश्यक आहे.

तेव्हा या दृष्टीने इतिहासाचे अवलोकन करणे योग्य होय.

हक्कांचे स्वरूप

समाजाला खाजगी मालमत्तेची पार्श्वभूमी होती म्हणूनच व्यक्तींना आपले हक्क प्राप्त करून घेता आले. आज ते शक्य नाही हे ज्या समाजात खाजगी हक्क नाहीत तेथे सहजच दिसून येते. मनुष्याला जेव्हा स्वतःचे समाजातील स्थान कळून चुकले व त्याची त्याला स्पष्ट अशी जाणीव झाली तेव्हा त्याने हळूहळू आपले हक्क प्रस्थापित करावयास सुरवात केली. भाषणस्वातंत्र्याचा हक्क, वाटेल तेथे फिरण्याचा हक्क, सभेचा हक्क, लिहिले ते प्रसिद्ध करण्याचा हक्क, इत्यादि हक्क त्याने मागितले पण मालमत्तेचा हक्क त्याने मागितला नाही, कारण तो त्याचे जवळ होता, ते त्याचे हुकुमाचे पान होते. या हक्कावर जेव्हा गदा येई तेव्हा तो चिडे आणि लढा देई. हा हक्क इतर हक्कांचे मागे पाठराखणी म्हणून होता. असे नव्हे का ? खाजगी मालमत्तेचा हक्क त्याचेजवळ नसता तर इतर हक्कांना काहीच अर्थ राहिला नसता. जे जे हक्क त्याला मिळत गेले त्याच्या संरक्षणासाठी संसद व इतर स्वरूपांचे सरकार त्याने निर्माण केले. सर्व हक्क त्याचे नैसर्गिक हक्क होते, फक्त हळू व उशीरा अशा स्वरूपात त्यांची त्याला जाणीव झाली. जसजसे ते हक्क मिळत गेले तसतसे त्याचे स्वातंत्र्य त्याला मिळाले. हे औद्योगीकरण झाले तरी बाधा न येता टिकले. तेव्हा या स्वरूपात आतापर्यंतचा इतिहास हा स्वातंत्र्याचाच इतिहास आहे असे म्हटल्यास काय वावगे ?

पण प्रश्न निर्माण होतो तो असा की खाजगी मालकीहक्कांच्या निर्मूलनातून हे स्वातंत्र्य असेच्या असे टिकेल का ? समाजाला जे आवडीनिवडीचे स्वातंत्र्य होते ते मिळेल का ? आतापर्यंतचा इतिहास हा फक्त आवडीनिवडीचा (Free Choice) इतिहास होय. यावर मालमत्तेच्या सामुदायिकरणाने घाव पडतो. यातून असा समाज निर्माण होतो की ज्यात व्यक्तीच्या आवडीनिवडीसाठी वाव मिळत नाही मग त्यासाठी लढणे तर दूरच राहो. ज्याचे हातात मालमत्तेचा मालकीहक्क त्याचे हातात सत्ता येते. तो सर्वंकष बनतो. सरकार हे पूर्णांशाने मालमत्तेचे मालक बनते. त्यामुळे ते कधीही सर्वंकष बनू शकते हे तर त्या सिद्धांतातच गृहीत आहे. त्यामुळे आजपर्यंतचे अर्थशास्त्र ज्यास आपण पुस्तकी (Bookish Economics) असे ठरवितो त्यामागे हे एवढे तत्त्वज्ञान संभवते. **वरवर पाहता अर्थशास्त्रीय नियम जरी स्वतंत्र वाटत असले तरी ते स्वातंत्र्य व सुबत्ता याचे सुवर्णमध्य सांधून होते. खाजगीमालमत्ता नष्ट करण्याने हा मध्यबिंदु डावलला जातो** यावर आधारित प्रयोग महाग पडण्याची शक्यता आहे. खरे म्हणजे वरील अर्थशास्त्रीय नियमामागे मानवी जीवनाचे सर्वंकष तत्त्वज्ञान आहे काहीवेळा ते अपूर्ण ठरले तर ते संपूर्णतः टाकून देण्याऐवजी त्याचे अधिक विश्लेषण व्हावे हे अधिक उचित ठरते. खाजगी मालमत्तेच्या स्वरूपामागे न जाणो युगायुगाची प्रज्ञा लपलेली असेल, कदाचित इतिहासाच्या उपयुक्ततेचा एक पुरावा असेल.

पिळवणुकीचा काळ

खाजगी मालकीहक्क नाहीसा करणे हा विचार आला तरी कसा ? जे जे समाजात आहे ते ते सामाजिक मालकीचे असे स्वरूप विचारात गृहीत धरलेले आहे. हा ठोकळेबाज विचार सर्व तत्त्वज्ञानातून सारखा दिसतो. ज्या औद्योगिक क्रांतीमुळे मालकीहक्क समाजाचा व्हावा हा विचार संभवला ती क्रांतीसुद्धा सामाजिक स्वरूपाची नव्हती. त्या क्रांतीचे परिणाम मात्र सामाजिक होते याबद्दल दुमत नाही. या क्रांतीच्या मागेही खाजगी मालमत्तेच्या अस्तित्वामुळे एक निराळे स्वरूप तिला प्राप्त झाले हे मानले पाहिजे. खाजगी मालमत्ता ही नैसर्गिक बाब असल्यामुळे इतर नैसर्गिक बाबीही त्या भोंवती गोळा झाल्या, ज्याचेजवळ अधिक उत्पन्न तो इतरांच्या मदतीस येऊ लागला. परोपकारबुद्धि (Natural benevolence) ही समाजात जागृत होती. पण इतर काही कारणामुळे ती कमी अधिक प्रमाणात कार्य करीत असे. बदलत्या समाजाचा अर्थ लोकांना ताबडतोब कळेनासा झाला. तरीपण नैसर्गिकरीत्या समाजातील प्रश्नांशी जुळवून घेणे हा तर मानवी बुद्धीचा धर्मच होय. कमी अधिक काळात हे घडले. ज्या ज्या समाजसंस्था अस्तित्वात आल्या त्या



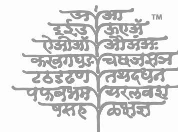


त्या समाजाच्या सेवेत हातभार लावीत. खाजगी मालमत्ता जेव्हा कायदेशीर बाब झाली आणि दारिद्य वाढत गेले तेव्हा व्यक्तीनी निसर्गबुद्धीने इतरांची सेवा केली. नंतर धर्मसंस्था आली आणि पुनः सुबत्तेचा काळ आला. जेव्हा युरोपात लोकाना काम मिळेनासे झाले तेव्हा चर्च या संस्थेने नवीन कामे हातात घेऊन लोकाना उदरनिर्वाहाचे साधन दिले. नोत्रेदोमचे चर्च सुद्धा अशाच एका गरजेतून निर्माण झाले. रस्ते बांधून, देवळे बांधून, धर्मशाळा बांधून धर्मसंस्थेने लोकाना रोजगार पुरविला. परंतु खाजगी मालमत्तेचे निर्मूलन करून हे साधावे हा विचार रुढ होऊ शकला नाही. पण दारिद्य तरी का निर्माण व्हावे हा प्रश्न संभवतो. मानवी बुद्धीला परिस्थितीशी जुळवून घेण्यास थोडासा काळ लागतोच. मानव सर्वज्ञ आहे अशातला प्रकार नाही. मालमत्तेचे स्वरूप जसजसे पालटत गेले तसतशा नवनवीन संस्था निर्माण होऊ लागल्या. व्यक्तीव्यक्तीतील स्पर्धा व्यापारात जेव्हा वाढली तेव्हा व्यापाऱ्यांनी रोजगार पुरविला. नवनवीन संशोधनाला हातभार लावला. औद्योगिक काळातील संशोधक हे काही शास्त्रज्ञ नव्हते. कुणी न्हावी तर कुणी मजूर अशा स्वरूपाचे ते लोक होते. त्याना या सरंजामदारांनी, भांडवलदारांनी मदत केली, उत्तेजन दिले व समाजाची आर्थिक सुबत्ता साधली. पुढे उद्योगधंद्याच्या गुंतागुंतीच्या स्वरूपामुळे पिळवणुकीचे व दारिद्याचे प्रमाण वाढले. परंतु त्यामागे असा विचार कसा संभवतो की इतिहासात दारिद्याचे अनेक कालखंड होते ? पण दारिद्य हा काही इतिहासाचे व्यवच्छेदक लक्षण नव्हे. सुबत्तेचे व शांततचे कालखंडच्या कालखंड इतिहासात आहेत. त्यांची योग्य ती दखल घेतली जावी. परिस्थितीशी पूर्णांशाने जमवून घेणे हा तर मानवी प्रज्ञेचा स्वभाव होय. खाजगी मालमत्ता ठेवूनही समाजाचे सुख संभवते, एवढेच नव्हे तर या दीर्घकालीन अस्तित्वात असलेल्या संस्थेला फेकून नवीन व दुर्घट प्रश्न निर्माण करण्याने परिस्थितीचा विपर्यास केल्याचा दोष संभवतो. खाजगी मालमत्तेमुळे किती दुर्घट प्रसंग व युद्धे टळली असतील व स्वातंत्र्यास पुष्टी मिळाली असेल कोण जाणे. इतिहासातील विशिष्ट कालखंडाचा अजमास करून हे ठरविता येईल. स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचे स्वरूपच अशा प्रकारचे आहे. उपयुक्ततेचे फळ जसे दृश्य स्वरूपात दाखविता येते तसे स्वातंत्र्याचे फळ किंवा परिणाम हे दृश्य स्वरूपात दाखविता येत नाहीत किंबहुना ते उपयुक्ततेच्या, भौतिक परिणामाच्या स्वरूपातच दाखवावे लागतात ही आपत्ती होय. इतिहास हा भौतिक गरजातूनच निर्माण झाला म्हणून त्याच्या सत्यासत्याची शहानिशा ही भौतिक परिणामातून होऊं लागली की स्वातंत्र्यमूल्याचा विचार त्यातून गळून पडतो. जे जे प्राप्त आहे तेच स्वातंत्र्य असा त्याचा अर्थ होतो. परंतु स्वातंत्र्यमूल्याच्या कमी अधिक स्वरूपाचा विचार करावा तरी कसा हा प्रश्न आहे ! नास्तिपद्धतीनेच याचा विचार संभवतो म्हणूनच जे आहे त्यापेक्षा 'असे झाले असते' अशा स्वरूपाची विधाने इतिहासाचा विचार करताना संभवतात. कदाचित ही शास्त्रीय पद्धती नसेल परंतु खाजगी मालमत्तेच्या मालकीहक्काचा प्रश्न हा तर भौतिक सुबत्ता व स्वातंत्र्य या दोन्हीही प्रश्नांशी निगडित आहे. त्यामुळे स्वातंत्र्याचा अलगसलग विचार करणारे हे ध्येयवादी व अशास्त्रीय विचाराचे समजले जातात. पण इतिहासाच्या भौतिक परिणामावरून स्वातंत्र्यमूल्याचे स्वरूप कळू शकत नाही ही ऐतिहासिकवादात असलेली अडचण आहे. एका दुसऱ्या अर्थाने स्वातंत्र्य हे सुद्धा गरजेतून निर्माण होते. किंबहुना प्रत्येक समाजरचनेत थोडयाफार प्रमाणात स्वातंत्र्य हे अभिप्रेत असते. परंतु स्वातंत्र्याचा प्रश्न हा दूरगामी असल्यामुळे प्राप्त परिस्थिती हीच केवळ त्याचा निकष असू शकत नाही. उलट आर्थिकप्रश्नांचे स्वरूप हे तात्कालिक व दैनंदिन स्वरूपाचे असते. अन्नाचा प्रश्न जसा उद्यावर ढकलता येत नाही तसा स्वातंत्र्याचा प्रश्न केवळ 'आज'च्या निकषावर घासता येत नाही. कदाचित आजचे स्वातंत्र्य जर उद्यावर ढकलले तर ते कधीही आपणास प्राप्त होणार नाही. तोपर्यंत आपण मेलेले असू.

जनता आणि सत्ता

आजपर्यंत जो लढा जनतेने दिला तो सर्वथा सत्तास्थानाशी होता. राजकीय सामर्थ्य सरकारजवळ होते. जनतेला स्वतःच्या हक्काची जाणीव झाली व हळूहळू हक्क जनतेने सात ते आठ शतकाच्या लढ्यानंतर मिळ-

अनुक्रमणिका





विले. जेव्हा सरकार विरुद्ध वागले तेव्हा सरकारविरुद्ध आवाज उठविला व लढा दिला. केवळ राजकीय हक्कांच्या मालकीमुळे जर जनता सुखी होऊ शकते तर आर्थिक सुबत्ता तेव्हा असलीच पाहिजे. पोटाचा प्रश्न सोडविण्याचा हा एक मार्ग होता. निदान त्याविरुद्ध लढण्याचे सामर्थ्य तरी त्यांचेजवळ होते. तसा त्यांना वाव होता. परंतु एकदा का मालमत्ता ही सुद्धा सरकारच्या मालकीची झाली की सरकार हे अधिक सर्वंकष बनू शकते. ज्याचेजवळ सत्ता तो सर्वंकष हा तर सर्वमान्य नियमच आहे. भांडवलदार, सरंजामदार, यांचेजवळ ही सत्ता आतापर्यंत होती. आता ती पूर्णांशाने सरकारजवळ जाणार तेव्हा राजकीय हक्कांबरोबरच पूर्ण आर्थिक सत्ता सरकारला मिळणार तेव्हा हे सरकार केव्हाही हुकूमशाही होऊ शकते. **आजपर्यंत इतके सर्वंकष सरकार निर्माण होण्याची शक्यताच नव्हती. कारण गेल्या दोन अडीच हजार वर्षांत खाजगी मालमत्ता ही अस्तित्वात होती त्यामुळे सरकारवर तो एकप्रकारे काटशह होता.** लोकांजवळ लढण्याचे सामर्थ्य होते. त्यामुळे जरी कधी काळी एखादा राजा सर्वाधिकारी झाला तरी त्याला उलथून पाडणे सहज शक्य होते. परंतु आज जनतेची परिस्थिती त्याहीपेक्षा हवालदिल झाली आहे. एखादे सरकार निर्घृणपणे वागत नसेल परंतु वरील परिस्थितीत ते केव्हाही हुकुमशाही सरकार होऊ शकते. जनता ही केवळ नाममात्र राहते. तिला वेगळे असे अस्तित्वच राहत नाही. ती केवळ सरकारवर अवलंबून राहते. तिचे स्वातंत्र्य बऱ्याच अशी सरकारवर अवलंबून असते. पुनः त्या स्वातंत्र्यासाठी तिला लढा द्यावा लागतो. एखाद्या जुलुमशहाला फेकून देण्याइतके हे सोपे काम नाही. कारण असे सरकार लोकांना त्यांच्या हक्कांची जाणीवही होऊ देत नाही. आर्थिक प्रश्न सर्वसाधारणतः पोटाचा तात्कालीक प्रश्न सुटल्यामुळे लोकही हक्कांची जाणीव ठेवत नाहीत. किंवा त्याची गरज नसते. जीवन अधिक चांगल्याप्रकारे जगता येऊं शकते हे मात्र विसरते. अशीच जाणीव झाली तरी सरकार ती दाबून टाकते. क्रांती करावयाची असे ठरविले तरी मागे कसलाच पाठिंबा नसल्यामुळे क्रांती अयशस्वी होते. कुणी असे म्हणेल की जनता ही शक्ती आहे, ती क्रांती करू शकते. परंतु अशा सरकारांखाली जेथे सर्व उत्पादनसाधने, युद्धाची साधने, प्रचाराची साधने ही सरकारस्वाधीन असतात तेथे लढा देणे किंवा क्रांती करणे ही कठीण बाब होते. यातूनही खाजगी मालमत्ता आणि स्वातंत्र्य यांचा संबंध कळू शकतो. इंग्लंडच्या लढ्यात जनता इतकी नागवलेली नव्हती, फ्रान्सच्या क्रांतीत दारिद्र्य होते परंतु त्यांतील एका भागात मालमत्तेचे पाठबळ होते. केवळ दुर्बळ जनता ही सरकार विरुद्ध अहमहमिकेने लढा देऊ शकत नाही. सर्वांशाने स्वातंत्र्याचा नाश होतो हे तितकेच खरे मग खाजगी मालकीहक्क नाहीसा तरी का करावयाचा ? हे ठरवावयाचे कुणी ? हे सत्य जनतेने जाणून घ्यावयाचे आहे. काही देशांच्या घटनातून मालमत्तेचा हक्क अबाधित ठेवण्यात आलेला आहे. परंतु खाजगी मालमत्तेच्या हक्काच्या जाणीवेवर या प्रश्नाची यशस्विता आहे. खाजगी मालकी हक्क हा अनेक कारणामुळे टिकला आहे. म्हणजे त्याच्या स्वरूपाची स्पष्ट जाणीव आपणास आहे असे होत नाही. (१) काही वेळा सरकार भांडवलवाल्यांना नागज करू इच्छित नाही म्हणून हा हक्क राहिला असेल. (२) कदाचित त्यामुळे अधिक हित आर्थिक स्वरूपात साधणार असेल म्हणून राहिला असेल. (३) कदाचित सरकार दुबळे असेल म्हणून राहिला असेल. परंतु स्वातंत्र्य अबाधित ठेवण्यासाठी खाजगी मालमत्तेचा हक्क हवा ही स्पष्ट जाणीव हवी. कदाचित यातून संपूर्ण आर्थिक सुबत्ता नांदेल हेही सिद्ध होत नाही. कारण इतरही काही कारणे असतात. हे बरेचसे इतर बाबींवर व घटकांवर अवलंबून असते. स्वातंत्र्याचा विचार करताना त्याही बाबींचा विचार हा ओघानेच होतो. हा दूरगामी विचार आहे. हे हुकमी पान परस्वाधीन करून लोकांचे पुष्कळच नुकसान होईल हे दिसते आहे.

दुसऱ्या एका बाजूने याचा विचार करू. आजवर्यंत आपण अनेक हक्क लढे देऊन कमावले तेव्हा ते क्षणार्धात खाजगी मालकीहक्क देऊन टाकून देण्यात काय हशील ! पुनः भाषणस्वातंत्र्यासाठी लढणे, पुनः निवडणुकी घ्या, विशिष्ट हक्कासंबंधी चर्वणा करणे, पुनः पक्ष निर्माण करण्याची परवानगी मागणे, हा सारा उलटा न्याय घडतो. हक्क हे नैसर्गिक असतात. ते सरकारवर अवलंबून नसतात. ते केवळ सरकारच्या संमतीवर अवलंबून असतात. खरे म्हणजे जोपर्यंत





खाजगी मालकीहक्क आहे तोपर्यंत हे हक्क अबाधित टिकतात. नाहीपेक्षा त्यांच्या अस्तित्वाला काहीच अर्थ नाही. त्यामुळे लोकशाहीचा ऱ्हास होतो. **या वरील संबंधाचा विचार न करता कुणी जर राजकीय स्वातंत्र्याबरोबर व समतेबरोबर आर्थिक समता पाहिजे असे म्हणत असेल तर ते म्हणणे चूक ठरेल. कारण या अर्थाने लोकशाही व समाजवाद हे कधीही एकत्रित नांदू शकत नाहीत.** लोकशाही या शब्दाला काही रूढ अर्थ आहे. लोकशाही स्वातंत्र्यमूलक अशी परिस्थिती निर्माण करील, जीतून राजकीय व आर्थिक समता, सुबत्ता व स्थैर्य निर्माण होऊ शकते. याविना इतर मार्गाने समता निर्माण होऊ शकत नाही. आतापर्यंत मिळविलेल्या हक्कांची मिळून एक संमिश्र वस्तू (Organic whole) समाजस्वरूपात निर्माण झाली आहे. तीमधील चिरतत्त्वे इतर समाजात भंग पावतील. तीमध्ये खाजगी मालकीहक्क हा एक निर्णायक व महत्त्वाचा हक्क आहे. यापेक्षा रूपकातच बोलावयाचे असल्यास समाज किंवा व्यक्ती ही एखाद्या योद्धयासारखी आहे. त्या व्यक्तीच्या पाठीशी अनेक बाण भात्यात आहेत. शत्रु प्रबळ असेल तर एकेक बाण सोडता येईल परंतु मुख्य अस्त्रच एकदम सोडले आणि ते हुकले तर गहजब निर्माण होईल. मालकीहक्काचे नेमके तेच स्वरूप होय. एकदा का हे अस्त्र चुकले की इतर हक्कांना काही अर्थच राहत नाही. तेव्हा समाजाने जाणीवपूर्वक का होईना आपल्या मालकीहक्काचे खरे स्वरूप समजून घेतले पाहिजे.

हे नेमके आज घडत आहे. भांडवलदारांना अधिक महत्त्वाचा शत्रु समजून आपण होऊन मालकीहक्क सरकाराच्या ताब्यात देण्यास आपण तयार झालो आहोत. परंतु या समाजातील स्वातंत्र्याकडे दुर्लक्ष होत आहे. यावर कुणी दारिद्र्य न मानण्याचा निघृणतेच आरोप होऊ शकतो. परंतु खाजगीमालकीचा मार्ग हा सुवर्णमध्याचा मार्ग आहे. सबंध समाज बदलून टाकण्याचा विचार हा भावनिक ठरतो. असे आदर्शवादी विचार मागे फोल ठरले आहेत. ज्याठिकाणी खाजगी मालकीनिर्मूलनातून सुबत्ता प्राप्त झाली आहे त्यास अनेक इतर कारणे आहेत. त्यांची येथे चर्चा नको. चालू परिस्थितीत सुद्धा आर्थिक सुबत्ता निर्माण करता येईल. सरकार यासाठी अनेक वर्षापासून असे करांचे व इतर मार्ग शोधत आले आहे. काळजी घ्यावयाची ती एवढी की मालमत्ता काही व्यक्तींच्या हातात एकत्र येवू द्यावयाची नाही. ती जनतेजवळ विखुरल्या स्वरुपात (diffused) पाहिजे. नाहीतर लोकशाही नांदू शकणार नाही. समाजाचा सुवर्णमध्य बिघडेल. तेव्हा आजचे अर्थशास्त्रीय व राज्यशास्त्रीय विचार (खाजगी मालमत्तेच्या महत्तेची अजाणता किंवा जाणीव ठेऊन) बरोबर मार्गावरच जात आहेत. कुठलेही टोकाकडे नेणारे विचार त्यातून आपोआपच गळून पडतात.

" आज धंद्यामध्ये मिळणाऱ्या पैशामधूनच भविष्यकाळात करावयाच्या कामाची तरतूद केली पाहिजे. हे सर्व काम योजनाबद्ध झाले पाहिजे. दरवर्षी कायद्यापैकीं काही ठराविक टक्के रक्कम यंत्राच्या नूतनीकरणासाठी खर्च करण्याचा निर्धार केला पाहिजे. यातूनच पुढे आपण मोठे होऊ शकू. आज या क्षेत्रात नांव मिळविलेले बहुतेक मोठे मुद्रक हे एके काळी आपल्यासारखेच छोटे होते, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. आपणही त्याच्या तोडीचे होण्याची जिद्द बाळगून तसे प्रयत्न केले पाहिजेत. उगीच मोठ्या नावांना घाबरून जाण्याचे मुळीच कारण नाही. त्यांनाही मोठेपण काही एकदम प्राप्त झालेले नाही. "

— वि. ग. शेंबेकर
(महाराष्ट्र मुद्रण परिषदेच्या अध्यक्षपदावरून)

डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

मीमांसा : सत्य व स्वतःप्रामाण्यवाद

सत्याचे लक्षण कसे करावे व कोणत्याही ज्ञानाची सत्यता कशी पारखावी हा तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत प्रश्न आहे. मीमांसादर्शनाचे या बाबतीत असे निश्चित मत आहे, की ज्ञान स्वतःप्रमाण आहे, म्हणजे ज्ञान होणे व ते यथार्थ ज्ञान आहे असा निश्चय होणे या दोन बाबी स्वतंत्र नाहीत. ज्यावेळी ज्ञान होते त्याचवेळी त्याच्या यथार्थतेचाही निश्चय होतो. मीमांसेच्या या मताची येथे चर्चा करण्याचा उद्देश आहे.

मीमांसेच्या मतावर पुढील पूर्वोत्तरपक्ष होतात.

पूर्वपक्ष : स्वतःप्रामाण्य ही काय चीज आहे ? तुमच्या मते (१) प्रामाण्यापासून प्रामाण्याची उत्पत्ति होते की

(२) ज्याचे प्रामाण्य पाह्यायचे त्या ज्ञानापासून प्रामाण्याची उत्पत्ति होते की

(३) ते ज्ञान ज्या कारणांनी उत्पन्न होते त्या कारणांनीच त्याचे प्रामाण्य देखील उत्पन्न होते ? की

(४) कारणसामग्रीने उत्पन्न झालेल्या ज्ञानात काही विशेष गुण असतो व या विशेषगुणालाच प्रामाण्य म्हणतात की

(५) दोषरहित ज्ञानोत्पादक कारणसामग्रीने जे विशेष प्रकारचे ज्ञान उत्पन्न होते त्यात प्रामाण्य नावाचा एक गुण असतो ?

यात पहिला विकल्प असंभव आहे. कारण प्रामाण्यापासूनच प्रामाण्याची उत्पत्ति मानणे निरर्थक आहे. दुसरा विकल्प दूषित आहे. कारण ज्ञान हा एक गुण आहे व गुणात गुण राहू शकत नसल्यामुळे त्यात प्रामाण्य नावाचा दुसरा एक गुण राहू शकत नाही. तिसरा देखील अस्वीकार्य आहे, कारण ज्ञानाचा बाध न होणे हेच त्याचे प्रामाण्य आहे. ज्ञानाचा बाध म्हणजे ज्ञान लागू न होणे. ज्ञान अबाधित असणे म्हणजे त्याच्या ठायी बाधाचा अत्यन्ताभाव असणे. ज्या कारणसामग्रीने ज्ञान उत्पन्न होते तिनेच बाधाचा अत्यन्ताभाव निर्माण होऊ शकत नाही. चौथा विकल्पही ठीक नाही, कारण अयथार्थ ज्ञान हा देखील ज्ञानाचाच एक प्रकार आहे. त्याची अयथार्थता ओळखू येईल असा कोणताच विशेष त्या ज्ञानात दिसत नाही. दिसला असता तर त्याला कुणी यथार्थ मानलेच नसते. या अडचणीतून सुटण्यासाठी दोषरहित ज्ञानसामग्रीने निर्माण केलेल्या ज्ञानात प्रामाण्य नावाचा गुण असतो असे पांचवा विकल्प सांगतो. हा विकल्प स्वतःप्रामाण्याच्या मुळावरच घाव घालतो. कारणसामग्रीवर ज्या ज्ञानाचे प्रामाण्य अवलंबून आहे ते ज्ञान परतःप्रमाण ठरते. कारण ज्ञानाव्यतिरिक्त सामग्री नांवाच्या पदार्थावर ते अवलंबून असते.

उत्तरपक्ष : तुमचे म्हणणे बरोबर नाही. सामग्रीतल्या दोषाने अप्रामाण्य किंवा अयथार्थता उत्पन्न होते. या दोषापासून मुक्त असलेली सामग्री जे ज्ञान निर्माण करते ते स्वयमेवच प्रमाण असते. तुमच्या युक्तिवादाने अप्रामाण्य परतः ठरले तरी प्रामाण्य देखील परतःच आहे असे ठरत नाही.

ज्ञान जर परतः प्रमाण मानले तर अनवस्था प्रसङ्ग उत्पन्न होईल. एका ज्ञानाचे प्रामाण्य सिद्ध करायला दुसरे ज्ञान आणावे लागेल व दुसऱ्या

ज्ञानाचे प्रामाण्य सिद्ध करायला तिसऱ्या ज्ञानाकडे धाव घ्यावी लागेल. या अनन्ताच्या फेऱ्यात प्रामाण्य हाती लागणे अशक्य होईल.

वादविवादाचे फलित

वरील पूर्वोत्तरपक्ष नैयायिक व मीमांसक यांचे आहेत. मीमांसकांच्या बाजूने असे कबूल करावे लागते की जेव्हा ज्ञान होते तेव्हा ते यथार्थ व प्रमाण आहे अशीच भावना असते. अशी भावना नसेल तर त्याला ज्ञान न म्हणता संशय म्हणावे लागेल. पण केवळ एवढ्यावरून स्वतःप्रामाण्यवाद सिद्ध होत नाही. वाळवंटात प्रवास करताना दूर पाणी दिसते तेव्हा तिथे पाणी आहे असे मी मानतो. पण मृगजळही पाण्यासारखेच दिसते, मला दिसणारे ते मृगजळ नसून पाणीच आहे कशावरून असे कुणी विचारले तर मला माझ्या ज्ञानाबद्दल संशय उत्पन्न होतो. या संशयाचे निराकरण करायला मला अधिक ज्ञान मिळवावे लागते. पूर्वी झालेले पाण्याचे ज्ञान या संशयनिराकरणास अपुरे पडते. माझी माझ्या ज्ञानाच्या ठायी प्रामाण्यबुद्धि आहे म्हणून ते प्रमाण आहे असे म्हणून भागत नाही. कारण जेव्हा मिथ्या ज्ञान होते तेव्हाही ते खरेच भासत असते. त्याच्याही ठायी प्रामाण्यबुद्धि असते असा पूर्वानुभव आहे. प्रामाण्यबुद्धीनेच प्रामाण्य सिद्ध झाले असते तर सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यात काही फरकच राहिला नसता.

प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी ज्या ज्ञानाचे प्रामाण्य संशयित आहे त्याच्या व्यतिरिक्त काहीतरी क्रिया करण्याची आवश्यकता असते. या क्रियेला सत्यापन असे म्हणतात. ज्ञानाची सत्यता सत्यापनाशिवाय स्थापित होत नाही. हे तत्त्व लक्षात ठेवले म्हणजे अनेक बुद्धिवाद-विरोधी विचारांचा निरास होतो. उदाहरणार्थ येथे साक्षात्कारवादाचा विचार करू.

साक्षात्कारवादी म्हणतात आम्हाला अनेक सत्यांचे साक्षात्काराने ज्ञान होते. साक्षात्कारहीन लोकांनी या ज्ञानाला झूट म्हणणे आन्धळयाने डोळसाला झूट म्हणण्यासारखे आहे. "मला प्रकाश दिसत नाही म्हणून प्रकाश नावाची चीजच नाही" असे जर आंधळा म्हणू लागला तर त्याचे कुणी ऐकणार नाही. पण "मला ईश्वर दिसत नाही म्हणून ईश्वर नाही." असे म्हणणे सयुक्तिक समजले जाते ही आश्चर्याची गोष्ट आहे.

या युक्तिवादात असे गृहीत धरलेले आहे की कोणत्याही अनुभवाची सत्यता निर्धारित करण्यासाठी तो अनुभव स्वतः घेण्याची आवश्यकता आहे. हे गृहीत किती निराधार आहे हे पुढील उदाहरणावरून दिसून येईल. समजा प्रत्यक्ष कविकुलगुरु कालिदास माझ्या खोलीत आला व मुक्तच्छंद, नवकाव्य, आधुनिक नाट्यकला वगैरे विषयावर माझ्याशी त्याने मनसोक्त चर्चा केली असे स्वप्न मला पडले. जाग आल्यावर हे स्वप्न नव्हतेच, कविकुलगुरु खरोखरच कालाची अभेद्य तटबंदी फोडून माझ्याशी चर्चा करायला आला होता, असा मी आग्रह धरू लागलो तर साक्षात्कारवादीदेखील मला वेड्यात काढतील. मला आलेला अनुभव तुम्हाला आलेला नाही म्हणूनच केवळ तो खोटा ठरविण्याचा तुम्हाला अधिकार नाही असे मी म्हणू लागलो तर ईश्वरसाक्षात्काराबद्दल जो युक्तिवाद त्यांना मोठा सुबुद्ध वाटत होता तोच एकदम निर्बुद्ध वाटू लागेल व साक्षात्कारी महात्मा म्हणून माझी पूजा करण्याऐवजी ते एखाद्या मानसोपचारतज्ज्ञाकडे धाव घेतील.

माझा अनुभव स्वतः घेतल्याशिवायच साक्षात्कारवादी देखील तो खोटा मानतील, यावरून अनुभवाची सत्यासत्यता पारखण्यास तो अनुभव स्वतः घेण्याची आवश्यकता नसते हे सिद्ध होते. अगदी माझ्या स्वप्नासारखेच स्वप्न आणखी कुणी पाहिले तरी त्यावरून माझे स्वप्न हे स्वप्न नव्हते, प्रत्यक्ष होते, असे ठरत नाही. दोन वर्तुळे मिळून एक

अनुक्रमणिका





चौकोन होत नाही, आठ वर्षाच्या दोन मुली मिळून सोळा वर्षाची एक मुग्धयौवना होत नाही, त्याचप्रमाणे दोन स्वप्ने मिळून एक सत्यानुभव होत नाही. जादूगाराने दाखवलेला अस्मानाला जाऊन भिडणारा दोर एकदोघांना नव्हे, शेकडो लोकाना दिसतो तरी तो भ्रमस्वरूपच मानला जातो, केवळ शेकडो लोकाना दिसतो म्हणून सत्य मानला जात नाही.

दुसऱ्याच्या अनुभवाची सत्यासत्यता पारखण्यासाठी तो अनुभव स्वतः घेणे आवश्यक नाही, एवढेच नव्हे तर स्वतःला देखील तसा अनुभव आला एवढ्यावरूनच त्याचे सत्यत्व सिद्ध होत नाही. अनुभव घेणे व अनुभवाच्या सत्यासत्यतेचा पडताळा पाहणे या दोन प्रक्रिया अगदी भिन्न आहेत. यालाच ज्ञानाचे परतःप्रामाण्य म्हणतात. वाळवंटात प्रवास करताना दूर पाणी दिसणे हा पाण्याचा अनुभव झाला. ते खरोखरच पाणी आहे की मृगजल आहे याची निश्चिति या अनुभवाने होत नाही. अशी निश्चिति करण्याची प्रक्रिया या अनुभवाहून स्वतंत्र आहे. या प्रक्रियेलाच त्या अनुभवाचे सत्यापन असे म्हणतात.

डोळस व आंधळा

सत्यापनाचे स्वरूप स्पष्टविण्यासाठी साक्षात्कारवाद्यांना प्रिय असलेले आंधळयाचेच उदाहरण घेऊ. आंधळयाला दिसत नाही. पण जन्मांध मनुष्य देखील मला होऊ न शकणारे एक विशिष्ट प्रकारचे ज्ञान डोळसाला होते याबद्दल शंका येत नाही. कारण डोळसाला होणारे ज्ञान त्याला न झाले तरी तो त्याच्या सत्यतेचा पडताळा घेऊ शकतो. "अमुक दिशेने जाऊ नकोस. गेलास तर भिंतीवर डोके आपटेल" असा इषारा डोळस, आंधळयाला अगाऊच देऊ शकतो. आंधळयाला या इषाऱ्याच्या सत्यतेबद्दल शंका वाटली तर त्या दिशेने जाऊन व भिंतीवर डोके आपटून घेऊन तो त्याच्या सत्यतेचा पडताळा पाहू शकतो. डोळसाचे ज्ञान खरे आहे याची प्रचीति येण्यास स्वतःला दृष्टि येण्याची आंधळयाला गरज वाटत नाही. सारांश, अनुभव घेणे, अनुभवाची सत्यता पारखून पाहणे या दोन वेगळया क्रिया आहेत. अनुभवाच्या सत्यतेची प्रचीति येण्यास स्वतः अनुभव घेण्याची जरूर नसते.

काही लोकांना वाटते की बहुसंख्य लोक डोळस असल्यामुळे आपल्या आडमुठ्या बहुमताच्या जोरावर ते आंधळयांना आपले म्हणणे मान्य करायला लावतात. डोळसापेक्षा आंधळेच जास्त असते तर आंधळयांनी डोळसांचे दृष्टिज्ञान हा एक भ्रम आहे असे त्यांच्या गळी उतरविले असते. प्रसिद्ध इंग्रजी लेखक वेल्स याने हीच चूक केली आहे. त्याची पुढीलप्रमाणे एक गोष्ट आहे.

जिथे सगळेच आंधळे आहेत असा एक समाज होता. एक डोळस मनुष्य त्या समाजात गेला. "तुम्हाला होऊ न शकणारे एक विशिष्ट प्रकारचे ज्ञान मला होते" असे त्याने जाहीर केले. तेव्हा सर्वांनी त्याची हुर्यो उडविली. "ऐका हो, याला म्हणे प्रकाश नावाचा एक पदार्थ दिसतो. उद्या वंध्यापुत्र व शशशृंग देखील दिसू लागेल. याचे डोके बिघडलेले दिसते." असे सर्व आंधळे म्हणू लागले. बहुसंख्यांच्या या कोल्हेकुईने त्रस्त होऊन अखेरीस त्या बिचाऱ्या डोळसाने आपले डोळे फोडून घेतले !!

या गोष्टीवरून ज्ञानाच्या सत्यतेची प्रचीति ते ज्ञान प्राप्त न करताही होऊ शकते हे तत्त्व वेल्सच्या लक्षात आलेले दिसत नाही. त्याच्या गोष्टीतले आंधळे केवळ डोळयांनीच नव्हे तर बुद्धीनेही आंधळे होते असे दिसते. नाहीतर त्या बिचाऱ्या डोळसावर डोळे फोडून घेण्याचा प्रसंग आला नसता. ते आंधळे सुबुद्ध असते तर त्यानी डोळसाच्या ज्ञानाला सत्यापनाच्या कसोट्या लावल्या असत्या. एखाद्या आंधळयाने त्या डोळसाला आपल्या काठीचे एक टोक धरून पांचसहा फुटाकर उभे रहायला लावले असते,

मग आपल्या एका हातात मोठा व दुसऱ्या हातात लहान दगड धरला असता. (लहान दगड कोणता व मोठा दगड कोणता हे आंधळयालाही स्पर्शज्ञानाने कळू शकते.) हे दोन्ही दगड दाखवून त्यापैकी लहान कोणता व मोठा कोणता हे डोळसाला पांच-सहा फुटाच्या अंतरावरून ओळखायला लावले असते. डोळसाने "मोठा दगड तुझ्या उजव्या हातात आहे" असे सांगताच जे ज्ञान आपल्याला स्पर्शाशिवाय होऊ शकत नाही ते डोळसाला पांच सहा फुटावरून देखील होऊ शकते याची त्या बुद्धिवादी आंधळयाला, खात्री पटली असती. दुसरा एखादा बुद्धिवादी आन्धळा आपल्या अन्धकारमय गुहेत त्या डोळसाचा हात धरून बसला असता व आकाश निरभ्र आहे की नाही हे त्याने त्या डोळसास विचारले असते. डोळसाने ढगाळले आहे असे म्हणताच स्वतः बाहेर जाऊन ऊन निरभ्र सूर्यासारखे प्रखर नाही याची खात्री करून घेतली असती. यावरून, आपल्याला जे ज्ञान गुहेच्या बाहेर आल्याशिवाय होत नाही ते डोळसाला गुहेत बसूनच होऊ शकते याबद्दल त्या आन्धळयाला शङ्का उरली नसती.

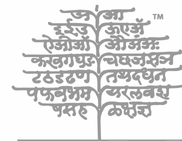
डोळसाचे ज्ञान खरे असते याची खातरजमा होण्यासाठी वेल्सच्या आन्धळयानी दृष्टि येईपर्यन्त पाहण्याची जरूर नव्हती. जरूर होती सत्यापनाच्या कसोटया वापरणाऱ्या बुद्धिवादाची.

डोळसाची संख्या जास्त असल्यामुळे आपल्या पाशवी संख्याबलाने ते आन्धळयाना आपले म्हणणे मानायला लावतात ही वेल्सची समजूत याप्रमाणे अगदीच भ्रान्त आहे. डोळसाचे ज्ञान सत्य आहे अशी प्रचीति स्वतः आन्धळयांनाच येते म्हणून ते डोळसांचे ऐकतात, बहुमताला घाबरून नव्हे.

भ्रम व सत्यानुभव

सुज्ञ लोक स्वप्नगत अनुभवाना असत्य व जागृतीतल्या अनुभवाना सत्य मानतात, कारण स्वप्नगत अनुभव प्रत्यक्ष अनुभवाप्रमाणे सत्यापनाच्या कसोटीस उतरत नाहीत. मी कालिदासाचे स्वप्न पाहिले, प्रत्यक्ष कालिदासाला पाहिले नाही, असे सुज्ञ मानतील. कारण मला कालिदास दिसला यापलीकडे कालिदासाच्या अस्तित्वाची कोणतीच खूण माझ्या खोलीत दिसत नाही. त्याच्या पावलांचे वा बोटांचे ठसे कुठेच दिसत नाहीत. शेरलॉक होम्ससारख्या निष्णात हेराला देखील त्या खोलीत कुणी आले होते असे अनुमान काढता येणार नाही.

समजा "मला अमुक ठिकाणी अमुक वाजता भूत दिसते व ते माझ्याशी बोलते" असे अ म्हणतो. एखाद्या वैज्ञानिकाला अ च्या या अनुभवाची सत्यता पारखून पाहायची असेल तर तो "अ" बरोबर योग्य काळी व योग्य स्थळी जाऊन त्या भुताचे दर्शन घेण्याचा प्रयत्न करील. त्याला भूत दिसले नाही तर "भुतासारखी सूक्ष्म वस्तु पाहण्याचे सामर्थ्य माझ्या दृष्टीत आहे, ते तुझ्या दृष्टीत नाही" असे 'अ' त्या वैज्ञानिकाला म्हणेल. 'अ' च्या म्हणण्याचे प्रत्यन्तर पाहण्यासाठी त्या वैज्ञानिकाला स्वतःला सूक्ष्म दृष्टी प्राप्त होईपर्यन्त वाट पाहण्याची जरूर नाही. तो अतिसूक्ष्म वस्तूंचा फोटो काढू शकणारा आपला कॅमेरा बाहेर काढील व त्या भुताचे चित्र काढण्याचा प्रयत्न करील. भुताचे बोलणे आपल्या साधारण कानांना ऐकू येत नाही, 'अ'च्या तीक्ष्ण कानांनाच फक्त ऐकू येते म्हणून स्वतःचे कान सुधारण्याची वाट न पाहता सूक्ष्मातिसूक्ष्म ध्वनीचे लेख घेऊ शकणारे ध्वनिमुद्रक सज्ज करून मृताच्या बोलाचा ध्वनिलेख घेण्याचा प्रयत्न करील. भुताच्या हालचालीने भोंवतालच्या वातावरणात काही हालचाल होते की नाही हे पाहण्यासाठी हवेच्या यत्किंचित् हालचालीबरोबर हलणारे वायुदर्शक वापरील. अशा एक ना दोन, शेकडो कसोटया त्या वैज्ञानिकाला वापरता येतील. या कसोटयातून काहीच निष्पन्न झाले नाही,—





कॅमेऱ्यात कांहीच चित्र निघाले नाही, ध्वनिमुद्रक कोराच राहिला व वायुदर्शकांत वायूची काहीच हालचाल दिसली नाही, – तर तेथे भूतबीत काहीच नव्हते, 'अ' चा अनुभव खरा नव्हता, त्याचे डोके फिरल्यामुळे त्याला भास होत होता असाच तो वैज्ञानिक निष्कर्ष काढील. असा निष्कर्ष काढणाऱ्या वैज्ञानिकाला जर एखादा साक्षात्कारवादी म्हणाला की "हे बुद्धिवाद्या ! केवळ 'अ' चा अनुभव तुला आला नाही म्हणून "अ" ला पागल ठरवण्याचा तुला अधिकार नाही. जोपर्यंत तुझे डोकेही "अ" सारखेच बिघडत नाही व तुलाही भूत दिसत नाही तोपर्यंत "अ" चा अनुभव असत्य आहे हे तुझे म्हणणे आंधळयाने डोळसाचा अनुभव असत्य आहे असे म्हणण्यासारखे आहे" तर त्याची काय संभावना होईल ?

भ्रम व सत्यानुभव यात हाच मुख्य भेद आहे. भ्रमात प्रतीत होणाऱ्या वस्तूंचे परिणाम ज्यांना भ्रम होतो त्यांच्यावरच केवळ होतात. उलट सत्यानुभवाने कळणाऱ्या वस्तूंचे परिणाम त्यांचा ज्यांना अनुभव येत नाही त्यांच्यावर देखील होतात. 'अ' ला दिसणाऱ्या भुताचे परिणाम फक्त "अ" वर होतात. भुताच्या शरीरापासून निघणारे किरण फक्त "अ"च्या डोळयांवर पडतात, कितीही कार्यक्षम कॅमेरा असला तरी त्यावर पडत नाहीत, भुताचे बोलणे फक्त "अ"च्या कानावर पडते, "अ" च्या कानापेक्षा शतपट संवेदनाक्षम नादग्राही यंत्रावर पडत नाहीत. भुताच्या हालचालीने आसपासच्या हवेवर काहीच परिणाम होत नाही. सारांश, 'अ' ने पाहिलेले भूत ज्यांना दिसत नाही त्यांच्यावर वा "अ" व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थावर काहीही परिणाम करू शकत नाही. म्हणून सुज्ञ लोक त्याला मिथ्या व भ्रमस्वरूप मानतात.

सत्याचे अर्थक्रियाकारित्व

या उलट सत्यानुभवात प्रतीत होणाऱ्या विंचवाचे उदाहरण घ्या. हा विंचू ज्याला दिसत नाही त्याला देखील चावून विव्हळायला लावतो, किंबहुना तो ज्याला दिसत नाही त्यालाच चावण्याचा संभव अधिक असतो. समजा एखाद्या गाढ झोपेत असणाऱ्या माणसाच्या पायावर विंचू चालताना मी पाहिला व त्याला मारण्याचा प्रयत्न करताच पळून गेला, थोड्याच वेळात विंचवाचे विष चढून तो माणूस ओरडून उठेल. "मी तुझ्या पायावर विंचू चालताना पाहिला" असे मी सांगितल्याबरोबर तो माझ्या बोलण्यावर विश्वास ठेवील. "मी स्वतः विंचू पाहिला नाही म्हणून तुझ्यावर विश्वास ठेवायला मी तयार नाही" असे तो म्हणणार नाही. असे म्हणणारा एखादा शंकेखोर निघालाच तर जिथे विंचू चावला त्या जागेचे रक्त काढून व त्याची रासायनिक परीक्षा करून त्यात विंचवाचे विष असल्याचे त्याला दाखवून देता येईल. एवढ्याने त्याचे समाधान होईल. साक्षात्कारवाद्याप्रमाणे "जोपर्यंत मला दिसलेला विंचू तुम्हालाही दिसत नाही तोपर्यंत माझे म्हणणे तुम्हाला पटवून देता येणार नाही" असे म्हणण्याचा प्रसंग माझ्यावर येणार नाही. कारण भ्रमस्वरूप भुताचे परिणाम जसे त्याला न पाहणाऱ्यावर होत नाहीत तशी खऱ्या विंचवाची स्थिति नाही. खऱ्या विंचवाचे परिणाम सगळयावरच होतात. खऱ्या विंचवाच्या शरीरापासून निघालेले किरण ज्याप्रमाणे माझ्या डोळयावर परिणाम करतात त्याचप्रमाणे त्याचे विष झोपेत त्याला न पाहणाऱ्या माणसाला देखील सतावू शकते.

मिथ्या वस्तूचे फक्त ज्ञान होऊ शकते, ज्ञानाच्या व्यतिरिक्त ती आणखी कोणताच परिणाम करू शकत नाही. सत्य वस्तु जगातल्या अनेक पदार्थांवर परिणाम करू शकते व सत्य वस्तूचे ज्ञान न झाले तरी तिच्या परिणामांचे ज्ञान होऊ शकते. सत्य वस्तूच्या या गुणधर्माला भारतीय दर्शनात "अर्थक्रियाकारित्व" असे म्हटलेले आहे. "अर्थ-

क्रियाकारित्व " हीच कोणत्याही वस्तूच्या सत्यतेची कसोटी आहे. अर्धवट प्रकाशात दोरी सापासारखी दिसली तरी दोरी खरी व साप खोटा असे आपण समजतो, कारण आभासमय सापाचे ठायी अर्थ-क्रियाकारित्व नसते. भ्रांत पुरुषाला दिसण्यापलीकडे आसपासच्या जगावर तो काहीच परिणाम करू शकत नाही. तो कुणाला चावू शकत नाही वा त्याला खाऊन उपाशी मुंगसाचे पोट भरत नाही. उलट ज्या दोरीच्या ठायी सापाचा भास झाला तिचे ज्ञान झाले नाही तरी तिच्यात अर्थक्रियाकारित्व असते. बांधाबांधी, विहिरीतले पाणी काढणे वगैरे कामासाठी तिचा उपयोग होऊ शकतो. कोणत्याही वस्तूचे सत्यत्व सिद्ध करण्यासाठी याप्रमाणे त्याचे अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध करण्याची आवश्यकता असते, नुसता त्या वस्तूचा अनुभव येतो हे प्रमाण तिचे सत्यत्व सिद्ध करण्यास पुरेसे नाही.

सत्य वस्तु व भ्रामक वस्तु यांचे परिणाम

आभासमय वस्तूचे परिणाम ज्या माणसाला आभास होतो त्याच्यावरच फक्त होतात असे नाही असे दाखवण्यासाठी काही विवेचक खालील उदाहरण देतील.

समजा, अर्धवट प्रकाशात एक सभा भरली आहे. हवेने हलणारी एक दोरी पाहून एखाद्या श्रोत्याला तो साप आहे असे वाटले व तो " साप साप " म्हणून ओरडला. तर ते ओरडणे ऐकून ज्यांना सापाचा भास झाला नव्हता असेही काही श्रोते घाबरून पळतील. म्हणजे आभासाचे परिणाम ज्यांना आभास होत नाही त्यांच्यावर देखील होऊ शकतात.

या उदाहरणाचे अप्रस्तुतत्व स्पष्ट होण्यासाठी " भ्रामक वस्तूचे परिणाम " व भ्रमिष्ट व्यक्तीने केलेले परिणाम यातला भेद ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. भ्रामक वस्तु, ज्याना भ्रम झाला नाही त्यांच्यावर परिणाम करू शकत नाही पण त्या वस्तूच्या भ्रमाने पछाडलेली व्यक्ति भ्रमाने न पछाडलेल्या व्यक्तीवर परिणाम करू शकते. वेडाचे परिणाम फक्त वेड्यावरच होतात पण वेड्याच्या वागणुकीचे परिणाम शहाण्यावरही होऊ शकतात. एक वेडा स्वतःला सृष्टिसंहारक महादेव समजून ताण्डव नृत्य करीत असे. त्याचे नृत्य सुरू असताना त्याच्याजवळ फिरकणे धोक्याचे असे. कुणी जवळ फिरकल्यास त्या " सर्वसंहारक महादेवाचा " त्रिशूल छातीत शिरण्याची भीति असे. वेडाचा परिणाम जे नृत्य ते वेड्याच्याच ठायी दिसत असले तरी वेड्याच्या त्रिशूलाचे परिणाम आसपास फिरणाऱ्या शहाण्यावरही होत असत.

पूर्वोक्त सभेच्या उदाहरणात ज्यांना सापाचा भास झाला नव्हता त्यांच्यावर झालेले परिणाम आभासमय सापाचे परिणाम नसून भ्रान्त माणसाच्या ओरडण्याचे परिणाम होते. आभासमय वस्तूचे परिणाम याप्रकारे ज्यांना आभास होतो त्यांच्यावर वा त्यांच्याकरवी होतात.

पण सत्य वस्तूचे परिणाम असे मर्यादित नसतात. ज्यांना सत्य वस्तूचे ज्ञान होत नाही अशा व्यक्तीवर देखील तिचे ज्ञान असणाऱ्या व्यक्तींनी अप्रत्यक्ष रीतीने देखील न केलेले असे काही परिणाम होतात. पूर्वीचे विंचवाचेच उदाहरण घ्या. ज्याला विंचू चावला त्याला विंचवाचे ज्ञान नव्हते. तरीदेखील विंचवाचे विष त्याच्या रक्तात भिनले. मी विंचू पाहिला पण मला झालेले विंचवाचे ज्ञान त्याच्या रक्तात विंचवाचे विष भिनण्यास कोणत्याही रीतीने कारणीभूत नव्हते. विंचवाचा हा परिणाम ज्याने विंचू पाहिला त्यावर झालेला वा त्याने केलेला नव्हता.

सत्यासत्याची सीमारेषा

खरा विंचू व खोटा साप यांचे परिणाम असे भिन्न होतात. त्याच्या आधारे अनुभूत वस्तूच्या सत्यतेची कसोटी अशी सांगतां येईल.

ज्यांना " अ " चा अनुभव येत नाही त्यांच्या-वर देखील " अ " चे परिणाम होत असतील व हे परिणाम " अ " चा अनुभव घेणाऱ्यांनीं केलेले नसतील तर " अ " ही सत्य वस्तु आहे असे समजावे.

या कसोटीत सांगितलेले परिणाम हेच " अ " चे अर्थ क्रियाकारित्व व " अ " चे असे परिणाम होतात की नाही हे पाहण्याच्या प्रक्रियेला " अ " च्या अनुभवाचे सत्यापन असे म्हणतात. जे अनु-भव या कसोटीला उतरत नाहीत ते सत्यानुभव नाहीत, भ्रम आहेत असे मानणाऱ्या वादाला बुद्धि-वाद म्हणता येईल.

तुमच्या म्हणण्याप्रमाणेच सत्याची व्याख्या का करावी असा काही चिकित्सक वाचक येथे प्रश्न कर-तील, त्यांना माझे उत्तर एवढेच की एकतर त्यांना ही व्याख्या मानावी किंवा भ्रम व सत्यानुभव यांत नक्की भेद काय आहे हे स्पष्ट करणारे दुसरे एखादे लक्षण द्यावे. या दोहोंपैकी कांहीच शक्य नसेल तर भ्रम व सत्यानुभव, आभास व प्रत्यक्ष, स्वप्न व जागृति, वेड व समज यात काहीच फरक नाही असे मानण्यास तयार व्हावे.

उपर्युक्त सत्यलक्षणावरून कोणत्याही अनु-भवाच्या सत्यतेची पारख करण्याची आवश्यकता सिद्ध होते. ज्ञान स्वत:प्रमाण मानले तर सत्या-पनाची प्रक्रियाच निरर्थक ठरेल.

परत:प्रामाण्यातील अनवस्था

" एका ज्ञानाचे प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने व दुसऱ्याचे तिसऱ्या ज्ञानाने निश्चित होत असेल तर प्रामाण्यनिश्चय कल्पान्तीही होणार नाही. कारण ज्ञानाची परम्परा अनन्त आहे, असा मीमांसेचा आक्षेप आहे. या आक्षेपात फारसे तथ्य नाही. कोणतेही ज्ञान पूर्णत: प्रमाण नसते. एक ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाहून अधिक प्रमाण असते एवढेच. जोपर्यन्त ज्ञानाच्या सत्यतेबद्दल संशय उत्पन्न होऊ शकतो तोपर्यन्त त्याच्या प्रामाण्याचा निश्चय कर-ण्याची आवश्यकता असते. ज्या ज्ञानाच्या सत्यते-बद्दल शङ्काउद्भवूच शकत नाही म्हणजे ज्याच्या ठायी बाधाचा अत्यन्ताभाव आहे, त्याच ज्ञानाला पूर्णतया प्रमाण मानता येईल. पण बाधाचा अत्य-न्ताभाव सिद्ध करणे शक्य नाही. म्हणून ज्या ज्ञानाचा बाध झाल्याचे प्रयत्नान्ती देखील कुठेच दिसत नाही, त्याला प्रमाण मानतात. पण हे प्रामाण्य स्थापित होण्यास एका ज्ञानाचे प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने स्थापित करण्याच्या अनन्त-पायऱ्या चढाव्या लागतील असे मानण्यात तर्कशास्त्रदृष्ट्या काहीच गैर नाही.

या निबन्धाचा सारांश असा--

(१) ज्ञानाला स्वत:प्रमाण मानल्याने सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यात भेद उरत नाही.

(२) ज्ञान परत:प्रमाण आहे व त्याचे सत्या-पन करण्याची जरूर असते.

(३) अर्थक्रियाकारित्व ही सत्याची कसोटी आहे.

आधार

(१) जैमिनी — मीमांसा दर्शन.

(२) मध्व — सर्वदर्शनसंग्रह.




वाचकांचा-पत्रव्यवहार

पं. ओगले व भीष्म

'नवभारत' मासिकाच्या ऑगस्ट १९६२ च्या अंकात पंडित लक्ष्मणशास्त्री ओगले यांनी लिहिलेला 'भीष्म' ह्या मथळ्याचा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. लेखात येथून तेथून उपहास आहे. भीष्मासारख्या व्यक्तीचे दोष दाखविताना त्याचे गुणही लक्षात घेऊन गंभीर पद्धतीने विवेचन केल्यावर क्वचित् उपहास क्षम्य असतो. "भीष्म आचार्य नव्हते, अशास्त्रीय प्रयोग ... अंध रूढी दुसरे काय?" या त्यांच्या विधानाला उत्तर असे की एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूसारखी असली म्हणजे पहिलीचे नाव दुसरीला देतात. सिंहासारखा शूर म्हणून शिवाजीने तानाजीला सिंह म्हटले. द्रोण हे गुरु असल्यामुळे त्याना आचार्य पदवी होती. भीष्मही द्रोणाप्रमाणेच वेद पढलेले, धनुर्धर, वडील, वगैरे गुणांनी पूज्य म्हणून गौण लक्षणेने भीष्मांना आचार्य म्हणतात. यात अंधश्रद्धा किंवा मूर्खपणा काही नाही.

भीष्मानी आजन्म ब्रह्मचर्य पाळण्याची प्रतिज्ञा केली, तीही निःस्वार्थीपणाने. याबद्दल देवांनी त्यांचा गौरव करण्याकरिता पुष्पवृष्टि केली. याबद्दल पंडितजी देवांची चेष्टा करतात. पण देवांनी पुष्पवृष्टि केली असे वर्णन करणे हा एक पौराणिक संकेत आहे. रामचंद्राला राज्याभिषेक झाला तेव्हा मोरोपंत लिहितात-'शत-लक्ष कोटिखंड्या कल्पतरूची फुलें उधळलीं हो.' या वर्णनाचे तात्पर्य अयोध्येतील लोकांना अत्यंत आनंद झाला इतकेच घ्यावयाचे. अशा वर्णनाना अर्थवाद म्हणतात. अर्थवादाचा अर्थ नेहमीच शब्दशः घ्यावयाचा नसतो. तो तात्पर्यार्थाने घ्यावयाचा असतो. कर्णाने खूप पराक्रम केला तेव्हां देवानी पुष्पवृष्टि केली असे वर्णन आहे. त्याचे तात्पर्य इतकेच की कृष्णार्जुनांनाही भीति वाटली.

ज्ञानवृक्षाचे फळ खाऊ नका अशी ईश्वराची आज्ञा असता सर्पाच्या फुसलावणीने ॲडमने फळ तोडण्यास हात घालताच Heaven & earth trembled असे मिल्टन कवीने वर्णन केले आहे. त्याचे तात्पर्य घ्यावयाचे की ते पाप फार भयंकर होते, असे पाप करू नये हे तात्पर्य. तेव्हां पं. ओगल्यांनी विधि व अर्थवाद यांचा विवेक करावा.

—वि. ह. निजसुरे

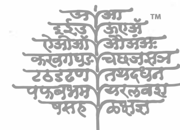
तर्कतीर्थांचे गोमंतकातील भाषण

श्री. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे गोमांतक मराठी साहित्य संमेलनातले अध्यक्षीय भाषण काळजीपूर्वक वाचले. चिनी आक्रमणाच्या संदर्भात मार्क्सवाद व कम्युनिस्ट विचारसरणीची समीक्षा. तसेच विश्वशांती, अहिंसा आणि क्षात्रधर्म आदिंबाबत भारताला आत्मसमीक्षणपर त्यानी केलेले विवेचन लक्षात घेता मला ते अपुरे आणि अस्पष्ट वाटले.

आत्मस्वातंत्र्याचा तर्कतीर्थांना सर्वांत महत्त्वाचा विचार वाटतो. आणि आत्मस्वातंत्र्याकरिता अन्यायाच्या प्रतिकारार्थ सशस्त्र मार्गही त्याना चालण्यासारखा आहे. यालाच ते नैतिक श्रद्धा म्हणतात. म्हणजे शस्त्रधारी कम्युनिझमला आत्मस्वातंत्र्याची चाड नाही म्हणून त्याचा शस्त्रप्रयोग अन्यायाच्या प्रतिकाराचा मार्ग नसून 'ती एक क्रूर व विकृत अंध श्रद्धा' असल्यामुळे ते अनैतिकतेचे आक्रमण आहे असा निष्कर्ष तर्कतीर्थांनी काढला आहे!

प्रामाणिकपणे सांगायचे तर आत्मस्वातंत्र्याची प्राप्ती अन्यायाच्या सशस्त्र प्रतिकारातून होईल हा विचारच मुळी निराधार आहे. जर तो निराधार नाही तर सशस्त्र कम्युनिझमचे स्वरूपही अन्यायाच्या प्रतिकाराकरिताच आहे, हेही तेवढेच साधार आहे. दोघांची प्रेरणा एकच आहे.

आत्मस्वातंत्र्याची प्राप्ती आत्मानुभूतीतूनच होईल. ही आत्मानुभूती प्रेम, करुणा, नीति तत्त्वे यांच्या अनुरोधानेच प्राप्त होईल. म्हणून हृदयपरिवर्तनाचा मार्ग कितीही अव्यवहार्य वाटला तरी तो मनुष्याची प्रतिष्ठा वाढविणारा, म्हणजे आत्मप्रतिष्ठेचा, एकमेव मार्ग आहे. माणसाच्या जीवनमरणाचा प्रश्न महत्त्वाचा असला तरी आत्म-प्रतिष्ठेचा प्रश्न त्याहून महत्त्वाचा आहे. मानवी प्रतिष्ठेची मूल्ये जतन करण्याची माणसाची जाणीव थकली तर मनुष्य जगला तरी प्रतिष्ठित म्हणून जगणार नाही. त्याला पृथ्वीवरल्या इतर प्राण्यांचेच मोल येईल. म्हणून मानवी प्रतिष्ठेची मूल्ये जतन करण्याकरिता, त्या आड येणाऱ्या तत्त्वांना व व्यवहारांना निष्प्रभ करण्याकरिता माणसाला आज ना उद्या बलिदानाचाच मार्ग स्वीकारावा लागेल. मनुष्याच्या हृदयात मानवी प्रेम नसेल, संवेदना नसेल, तर मनुष्य हा मनुष्य राहणार नाही, तो पशुतुल्य होईल.





तेव्हा, अन्यायाच्या प्रतिकाराचा मार्ग हा शस्त्राचा मार्ग ठरू शकत नाही, कारण मनुष्याच्या अस्तित्वाची जाणीवच त्यात कुंठित होते. अन्यायाच्या प्रतिकाराचा मार्ग हा बलिदानाचा, आत्मक्लेशाचा मार्ग ठरतो.

तर्कतीर्थांनी आत्मसमर्पणाचा मार्ग व त्यातून निर्माण होणारी सामाजिक स्थिति ही काल्पनिक असल्याचे म्हटले आहे. आणि माणूस स्वभावतःच साधनवादी असल्यामुळे साधन वापरूनच तो अन्यायाचा प्रतिकार करू शकतो. म्हणून 'हिंसकाची हिंसा करूनच तो आत्मसंरक्षण करण्याचा प्रयत्न करतो' असा निर्वाळाही त्यांनी दिला! यात एक गोष्ट स्पष्ट आहे की आत्मसंरक्षण हिंसक प्रतिकारांतून व्हावयाचे नाही. कारण देहबुद्धिनुसार किंवा शरीरधर्मानुसार निर्माण झालेले विकार आत्मसामर्थ्याचे लक्षण नव्हे. शस्त्रांचा स्वीकार देहबुद्धी अथवा शरीरधर्मातून निर्माण झालेला विकार आहे. म्हणून विकाराने विचार प्राप्त केला जात नाही. आत्मसंरक्षण म्हणजे आत्मविचाराची प्राप्ती आहे. ती आत्मप्रत्ययकारी अन्यायाच्या प्रतिकारातूनच प्राप्त होईल. तेव्हा आत्मसंरक्षणाच्या प्रतिकाराचा सशस्त्र मार्गही देहबुद्धी किंवा शरीरधर्मातली अंधश्रद्धाच आहे, जशी कम्युनिझमचे सशस्त्र स्वरूप अंधश्रद्धा आहे.

— बाबूराव चंदावार

न स्त्री स्वातंत्र्य मर्हति

ब्रिटिशांची सत्ता प्रस्थापित होण्याच्या काळी आपला देश शब्दप्रामाण्य, रूढिप्रामाण्य, स्वतंत्र विचारांचा अभाव इ. दुर्गुणांनी जर्जर होऊन अगतिक निर्जीव व प्रगतिविन्मुख अशा थंड गोळ्यासारखा होऊन पडला होता. यामुळे नवीन शिक्षण सुरू झाल्यावर देशात या दुर्गुणांविरुद्ध जोराची प्रतिक्रिया होऊन स्वतंत्र विचाराचे वारे वाहू लागले व त्याचे प्रतिबिंब हळूहळू जनतेच्या दैनंदिन वर्तनात दिसून येऊ लागले. परंतु विचारांचा लंबक यांप्रमाणे योग्य दिशेने फिरू लागल्यावर मध्यबिंदूत स्थिर न होता तो त्याच्याही पुढे विरुद्ध दिशेने वेग धरू लागला व 'जुने ते सर्व सोने' या ऐवजी 'जुने ते सर्व त्याज्य' अशी गति त्यास मिळाली. व्यक्तिस्वातंत्र्याला मोकाट रान मिळू लागले. या सर्व वैचारिक प्रतिक्रियेचे अधिष्ठान निसर्गक्रमाचा शास्त्रीय अभ्यास हे मात्र नव्हते, तर भावनाप्राधान्य हे होते. त्यामुळे नीरक्षीरविवेक सुटल्यासारखा झाला व कुटुंब, स्त्री, मुले, शिक्षण, पोषाक, रूढी, इ. सर्वच बाबतीत पाश्चात्यांच्या बाह्य स्वरूपाचे (अंध) अनुकरण म्हणजेच सुधारणा व उन्नति असे समीकरण मांडले जाऊ लागले. घातक वाटणाऱ्या रूढींचे भंजन करून त्याऐवजी शास्त्रीयदृष्ट्या योग्य अशा नव्या रीतिभाती चालू करण्याऐवजी परकीय लोक काय करतात ते पाहून त्याप्रमाणे करण्याची प्रवृत्ति बळावत चालली. ते लोक तसे का करतात याचा विचार करण्याची गरजच कोणाला फारशी वाटली नाही. उदा० अति बालविवाह वाईट असे ठरून ते झपाट्याने बंद होऊ लागले. परंतु विवाह कोणत्या वयात होणे इष्ट आहे याचा मात्र विवेक सुटला व अति प्रौढ कुमारिका व कुमार यांचा मामला सुरू झाला.

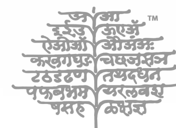
स्त्रीस्वातंत्र्याच्या बाबतीतही नेमके हेच घडू लागलें. निसर्गाने स्त्री कशी व मुख्यतः कशासाठी उत्पन्न केली आहे व तो हेतू साध्य करण्यासाठी स्त्रीचे सामाजिक स्थान कोणते असणे इष्ट होईल याचा अभ्यास न करताच नवीन नवीन भ्रामक कल्पना मांडल्या जाऊ लागल्या. परकीय राज्य होते तोपर्यंत यातील धोका बुद्धिमंतांच्याही फारसा लक्षात आला नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात तरी हे वळण बदलले जाणे जरूर होते. परंतु तशी चिन्हे अद्यापपावेतो तरी फारशी दिसून आली नाहीत. अशा परिस्थितीत सामाजिक विषय व समस्या यांकडे अभ्यासपूर्ण दृष्टीने पहाणारा व तदनुसार विचार करून योग्यायोग्यतेची कसोटी ठरविणारा एक वर्ग हळू हळू उदयास येत आहे. असे श्री. प्र. रा. दामले व श्री. नानासाहेब चापेकर इ. समा-

जांत मान्यता पावलेल्या विचारवंतांच्या लेखावरून अनुमान काढण्याकडे मनाचा कल होतो. अशा लेखांमुळे अंधानुकरण व पोकळ सुधारणा याना पायबंद बसून अभ्यासपूर्ण युग सुरू झाले तर आनंदाची गोष्ट होईल.

नानासाहेबांच्या लेखातून उत्पन्न होणाऱ्या एक दोन मूलभूत मुद्यापुरताच हा लेख मर्यादित आहे. व्यक्ति श्रेष्ठ की समाज श्रेष्ठ या कोड्याचे अंतिम उत्तर देणे आधी बीज की आधी झाड हे निश्चित ठरविण्याइतकेच कठिण आहे. आधुनिक विचारसरणीचा कल व्यक्तीला प्राधान्य देणाचा आहे. परंतु यात एक मूलभूत दोष असा की व्यक्तीचे अस्तित्व व व्यक्तित्व समाजातूनच साकार होत असल्याने व्यक्तिप्राधान्याला काही अपरिहार्य मर्यादा पडतात ही वस्तुस्थिती दुर्लक्षिली जाते व त्यामुळे समाजाची एकता भंग पावून त्यांत अराजक माजण्याचा धोका उत्पन्न होतो. आपल्या देशातील सुधारणावाद्यांच्या एकांतिक लेखांवरून ही गोष्ट प्रकर्षाने दिसून येते. उलटपक्षी समाजालाच प्राधान्य देण्यात आल्यास व्यक्तीचे व्यक्तित्व खुरटून जाण्याचा संभव प्राप्त होतो. ब्रिटिश पूर्व भारतीय समाज अथवा आधुनिक काळातील हुकूमशाही राजवटीखालील समाज यांच्या अवलोकनाने हे लक्षांत येईल. म्हणून व्यक्ति व समाज दोघांच्याही अतिरेकी स्वातंत्र्यावर अवश्य तीं बंधने घालून व तद्वारा वरील दोन्ही प्रकारचे दोष टाळून दोघांचाही विकास परस्पर पूरकतेच्या मार्गाने चालू राहील, अशी व्यवस्था निर्माण करणे जरूर आहे. यासाठी अर्थातच व्यक्ति व समाज यासंबंधीची निसर्गाची योजना व मानवी प्रयत्नाने त्यात घडवून आणता येण्याजोगी सुधारणा या दृष्टीने संशोधन व अभ्यास व्हावयास हवा. अशी दृष्टि स्वीकारूनच नानासाहेबांनी स्त्रीस्वातंत्र्याबद्दलचा लेख लिहिला असल्याने त्यानी समाजास उपकृत केले आहे असे म्हटले पाहिजे. मात्र त्यात वर उल्लेखलेला दुसरा दोष डोकावत असावा असा संशय मनाला चाटून जातो.

चापेकरांच्या लेखातून अप्रत्यक्षपणे उद्भवणारा परंतु अतिशय मूलगामी स्वरूपाचा दुसरा प्रश्न म्हणजे समाजशास्त्राचे स्वरूप काय असावे हा होय. माझ्या समजुतीप्रमाणे बहुसंख्य पाश्चात्य समाजशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीने हा प्रश्न अस्तित्वातच नाही. त्यांचा दृष्टिकोन असा की पृथ्वीवरील निरनिराळया मानव समूहांची घडण कसकशी होत गेली व ती आजच्या अवस्थेप्रत कोणकोणत्या टप्प्यांनी पोचली, त्यात भूगोल, इतिहास, इ. चा भाग किती व मनुष्याच्या शारीरिक व मानसिक घडणीचा भाग किती यांचे सूक्ष्मावलोकन करून त्यावरून त्या त्या सामाजिक विकासाचे कोणते सिद्धांत दृग्गोचर होतात ते शोधणे व या सिद्धांताच्या अनुसंधानाने एकंदर मानवी समाजाच्या परिवर्तनाचे नियम बसविणे हे समाजशास्त्राचे काम होय. भूतकालीन समाजाची माहिती सर्वांगीण व पूर्णत्वाने मिळण्याच्या अशक्यतेमुळे त्यातील खंड (gaps) भरून काढण्याचे काम अर्थातच वैयक्तिक कल्पनाशक्तिद्वारे होणे अपरिहार्य असल्याने हे सिद्धांत व नियम कोणते या बाबतीत मतभेद होणे अटळ आहे. तरीही या प्रकारचा अभ्यास मानवी भवितव्यतेच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाचा असून पाश्चात्यांनी तो सूक्ष्मपणे व बारीकसारिक तपशील लक्षात घेऊन चालविला आहे हे खरोखरच कौतुकास्पद आहे. या प्रकारच्या अभ्यासातून उत्पन्न होणाऱ्या शास्त्रास वास्तवलक्षीशास्त्र (positive science) अशी संज्ञा असून समाजशास्त्र हे वास्तवलक्षी शास्त्र आहे असे पाश्चात्यांच्या दृष्टीने ठरते असा या विवेचनाचा अर्थ आहे.

परंतु अशा प्रकारचा अभ्यास हे समाजशास्त्राचे एक अंग असून त्याला दुसऱ्या अंगाची जोड दिल्याशिवाय ते पूर्ण तर होणार नाहीच, परंतु समाजाच्या दृष्टीने फारसे उपयुक्तही होणार नाही असे मला





मुद्दाम सुचवावयाचे आहे. हे अंग असे की निसर्गाचे नियम, भूगोल, मानवी उत्क्रांतीचा इतिहास, व मनुष्याची शारीरिक व मानसिक घडण इ. लक्षात घेऊन व्यक्ति व समाज दोघांच्याही दृष्टीने मानवजातीची यापुढील उत्क्रांति अथवा विकास कसकसा होणे निसर्गक्रमाशी सुसंगत व व्यक्ति व समष्टीच्या कल्याणाच्या दृष्टीने अवश्य आहे याचा अभ्यास करणे. या प्रकाराच्या शास्त्रास आदर्शलक्षी शास्त्र (normative science) असे नांव आहे. सध्याचे समाजशास्त्रज्ञ हा दृष्टिकोन मानीत नाहीत व म्हणून त्यानी रचलेले शास्त्र एकांगी झाले आहे. व्यक्तीच्या उदाहरणावरून हे स्पष्ट होईल. ज्या प्रमाणे व्यक्ति (म्हणजे तिचे वर्तन) प्रत्यक्ष कशी आहे, या बरोबरच ती कशी असावी याचा विचार करावा लागतो, त्यासाठी नीतिशास्त्र उत्पन्न झाले आहे, त्याचप्रमाणे समाजातील घटकांचे स्थान व अधिकार आणि समाजाची घडण कशी केली तर व्यक्ति व समाज याचे हित साधेल याही प्रश्नाचा विचार होणे जरूर आहे व त्याचा समावेश समाजशास्त्रांत झाला पाहिजे. म्हणजेच समाजशास्त्र आदर्शलक्षीही असले पाहिजे. तसे ते असल्याचे सध्या तरी दिसून येत नाही. प्राचीन भारतात मात्र ही आदर्शलक्षी दृष्टी होती. तत्कालीन समाजाची घडण ज्या स्मृत्यादी ग्रंथावरून झालेली होती त्या ग्रंथांत व्यक्ति व समाज याना कोणते अंतिम ध्येय साध्य करायचे आहे याचा विचार प्रथम होऊन नंतर त्यासाठी समाजाची रचना कशी असावी, व त्यांतील निरनिराळ्या घटकांचे स्थान, वर्तन व परस्परसंबंध कसकसे असणे इष्ट आहे हे निश्चित करण्यात आले होते. लक्षात ठेवण्यासारखी बाब अशी की समाज त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष घडविला गेला होता. या पद्धतीचा महत्त्वाचा लाभ असा की समाजाची स्थित्यंतरे वादळात सापडून कोठेतरी भरकटत जाणाऱ्या जहाजाप्रमाणे न होता पूर्वनियोजित क्रमाने होऊ लागतात व यामुळे समाजविघटनाचे संकट टळते. आणीबाणीच्या प्रसंगी समाजास योग्य ते मार्गदर्शन करणे समाजाच्या म्हणजेच त्यांतील विचारवंतांच्या हाती रहाते. सध्याच्या काळी विशेषतः स्त्रीपुरुषसंबंधाबाबत अशा आदर्शलक्षी दृष्टिकोनाच्या अभावामुळे समाजाची स्थिती सुकाणू नसलेल्या नौकेप्रमाणे झाली आहे. त्याला दिशा अशी राहिलीच नाही. 'मनःपूतं समाचरेत्' असा प्रकार झालेला दिसतो. त्यांतील स्थित्यंतरे त्या त्या क्षणाच्या अथवा काळाच्या उर्मीवरच आधारित असतात. हे टाळून सुकाणू पुनः हाती येण्यासाठी समाजशास्त्राला आदर्शलक्षी अंगाची जोड देणे हाच एक उपाय आहे. आदर्शाचे स्वरूप काय असावे. व जे काय असेल साध्य करण्याचे मार्ग कोणते हा स्वतंत्र लेखाचा, नव्हे तर ग्रंथाचा, विषय आहे. तसेच त्यांत अनेक मतमतांतरे संभवित आहेत. परंतु या विचारमंथनातूनच अमृत हाती लागणे शक्य आहे, ते टाळून नव्हे. स्त्रियांच्या स्थानाबद्दलचा नानासाहेबांचा लेख प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष या अंगाचे सूचन करीत असल्याने त्यामुळे समाजधुरीणांची झोप उडून त्यांच्या विचारांना तीव्र चालना मिळेल. माझ्या दृष्टीने त्यांच्या लेखाचे खरे महत्त्व यांत आहे. मग त्यांनी प्रत्यक्षतः सुचविलेला तपशील कोणाला मान्य होवो अथवा न होवो. केवळ 'सनातनी' म्हणून त्याकडे दुर्लक्ष करणे घातक होईल.

अशा प्रकारचे आदर्शलक्षी समाजशास्त्र शक्य आहे कीं नाही अशी शंका येण्याचे कारण नाही. कारण प्राचीन भारतात असे समाजशास्त्र रचले जाऊन प्रत्यक्ष कार्यवाहीत आले होते हे आपण वर पाहिलेच आहे. त्यात स्वीकारण्यात आलेले आदर्शच व समाजरचनाच श्रेष्ठ आहे, असे सुचविण्याचा मात्र हेतू नाही. आपण स्वतंत्र विचार करून निर्णय ठरविण्यास मोकळे आहोत. मात्र तसे करताना पूर्वजांच्या ज्ञानाचा व अनुभवाचा मागोवा घेत घेत वाटचाल करावी इतकी अपेक्षा आहे.

— प्रा. डॉ. र. चिं. बडवे

बौद्धागमार्थसंग्रहः

पाली व संस्कृत] [मूल्य रु. २०

संपादक : डॉ. पी. एल्. वैद्य एम्. ए., डी. लिट्. (पॅरिस)

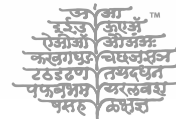
अखिल भारतीय कीर्तीचे पंडित श्री. वैद्य यांनीं पाली व संस्कृत अशा समग्र बौद्ध साहित्याचें मंथन करून बुद्धचरित्रासंबंधीं व बुद्धाचे उपदेशपर संदर्भ यांत ग्रथित केले आहेत. या ग्रंथाच्या परिशीलनानें बौद्ध धर्माचें वा हीनयान व महायान या दोन्ही बौद्ध संप्रदायांचें सर्वांगीण दर्शन होईल. विद्वान व विद्यार्थी या दोघांना संग्राह्य असा हा संदर्भ ग्रंथ आहे. मूळ पाली व मूळ संस्कृत अशा बुद्धोक्तींचा हा संग्रह आहे.

याचा मराठी अनुवाद महाराष्ट्र राज्य, साहित्य व संस्कृति मंडळ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहे.

बुद्धवंस, चरियापिटक, निदानकथा, ललितविस्तर, सुत्तनिपात, महावग्ग, चुल्लवग्ग, सुमंगलविलासिनी, महापरिनिब्बाण, समन्तपासादिका, दीघनिकाय, संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, मज्झिमनिकाय, विसुद्धिमग्ग, बोधिचर्यावतार, मिलिन्दपञ्ह, थेरगाथा, थेरीगाथा, मध्यमकशास्त्र, शालिस्तंबसूत्र, समाधिराजसूत्र, लङ्कावतारसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीक या ग्रंथांतील बुद्धचरित्र, भिक्षुभिक्षुणीशिक्षण, धर्म, कीर्णक व संगीति अशा पांच विषयावरील संदर्भ यांत घेतले आहेत.

मिळण्याचें ठिकाण —

प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई (सातारा)





अनुक्रमणिका

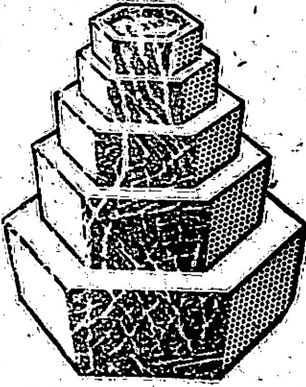


योग्य मेट्रिक परिमाणांत खरेदीविक्री करा

बहुधा जुन्या वजनांचें मेट्रीक वजनामध्यें सरळ रुपांतर करून वस्तु मागितल्या जातात. उदाहरणार्थ पावशेराकरितां २३३ ग्राम मागितले जातात, तसेंच १ रत्तलाकरितां ४५४ ग्राम मागितले जातात. अशा तऱ्हेनें वस्तु मागणें हें दशमान पद्धतीच्या तत्त्वानुसार नाहीं. शिवाय यामुळें जुन्या पद्धतीप्रमाणेंच आपणांस किचकट हिशेब करावा लागतो, परंतु दशमान पद्धतीचा एक मुख्य हेतु अशा तऱ्हेची क्लिष्ट आंकडेमोड दूर करणें हा आहे.

वरील उदाहरणांत वस्तु मागण्याची योग्य पद्धत म्हणजे २०० ग्राम, ३०० ग्राम, ४०० ग्राम अगर ५०० ग्राम मागणें

पूर्वी या मापानें घेत असाल	तर आतां मागा
१ औंस (= २८ ग्राम)	३० ग्राम
१ पौंड (= ४५४ ग्राम)	५०० ग्राम
२ पौंड (= ९०७ ग्राम)	१ किलोग्राम (१००० ग्राम)
७ पौंड (= ३.१७ किलोग्राम)	३ किलोग्राम
१४ पौंड वा स्टोन (= ६.३५ किलोग्राम)	५ किलोग्राम
२८ पौंड (= १२.७० किलोग्राम)	१० किलोग्राम
५६ पौंड (= २५.४० किलोग्राम)	२० किलोग्राम
१२२ पौंड वा हंड्रेडवेट (= ५१ किलोग्राम)	५० किलोग्राम
१ टन (= १०१६ किलोग्राम)	१००० किलोग्राम
१ तोळा (= ११.६६ ग्राम)	१० ग्राम
१/१६ शेर वा छटाक (= ५८ ग्राम)	५० ग्राम
१/४ शेर वा पाव (= २३३ ग्राम)	२०० ग्राम
१/२ शेर (= ४६७ ग्राम)	५०० ग्राम
१ शेर (= ९३३ ग्राम)	१ किलोग्राम (१००० ग्राम)
२.१/२ शेर (= २.३३ किलोग्राम)	२ किलोग्राम
५ शेर (= ४.६६ किलोग्राम)	५ किलोग्राम
१० शेर (= ९.३३ किलोग्राम)	१० किलोग्राम
२० शेर (= १८.६६ किलोग्राम)	२० किलोग्राम
१ मण (= ३७ किलोग्राम)	४० किलोग्राम
२.१/२ मण (= ९३ किलोग्राम)	१ क्विंटल (१०० किलोग्राम)



योग्य रीतीनें मेट्रिक पद्धतीचा अवलंब करा

प्रसिद्धि संचालक, महाराष्ट्र सरकार, मुंबई